POR LA SENDA HISPANA DE LA LIBERTAD

Silvio Zavala

COLECCIONES MAPFRE 1492

Las consecuencias ideológicas de la hazaña colombina se manifestaron en órdenes muy diversos. Surge el interés por el origen y la naturaleza del hombre americano, si bien estos planteamientos se mezclan con preocupaciones religiosas y políticas. La colonización de América dio origen a una literatura política que tendía a dilucidar los problemas siguientes: ¿cuáles son los títulos que pueden justificar los tratos de los europeos con los pueblos indígenas?; ¿cómo se ha de gobernar a los hombres recién hallados? Frente a una corriente ideológica que propugna la servidumbre natural de los indios, surge la que afirma la libertad de los indígenas. Es ésta la que al fin predomina en el ámbito ideológico de España e Indias. Para el autor, la conquista española de América es un antecedente valioso de la presente experiencia internacional y política, aunque no sean idénticas la terminología ni la individualización histórica en cada caso.

Silvio Zavala (Mérida-México, 1909). Presidente de El Colegio de México. Ex Presidente de la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Obras: *La filosofía política en la conquista de América* (1977, 3.ª ed.). *Las instituciones jurídicas en la conquista de América* (1988, 3.ª ed.). *El mundo americano en la época colonial* (1990, 2.ª ed.)

Creative Commons

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Colección América 92

POR LA SENDA HISPANA DE LA LIBERTAD

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Diseño de cubierta: José Crespo

© 1992, Silvio Zavala
© 1992, Fundación MAPFRE América
© 1992, Editorial MAPFRE, S. A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-229-9
Depósito legal: M. 38870-1991
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n, Km. 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

SILVIO ZAVALA

POR LA SENDA HISPANA DE LA LIBERTAD

EDITORIAL
MAPFRE

ÍNDICE GENERAL

PROEMIO

PARTE I
DEFENSA DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE EN AMÉRICA LATINA

Capítulo 1. La defensa de los derechos del hombre en América Latina 13
Capítulo 2. Servidumbre natural y libertad cristiana 71

PARTE II
SOBRE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Capítulo 3. Las Casas ante la doctrina de la servidumbre natural 77
Capítulo 4. ¿Las Casas esclavista? 95
Capítulo 5. Las Casas ante la Encomienda 101
Capítulo 6. La voluntad del gentil en la doctrina de Las Casas 115
Capítulo 7. Las Casas en el mundo actual 127

PARTE III
FRAY ALONSO DE LA VERACRUZ

Capítulo 8. Fray Alonso de la Veracruz, primer maestro del Derecho Agrario en la Universidad de México 145

PARTE IV
VASCO DE QUIROGA

Capítulo 9. Ideario de Vasco de Quiroga 183
Capítulo 10. En el camino del pensamiento y las lecturas de Vasco de Quiroga 213

Parte v
SOBRE FRAY JERÓNIMO DE MENDIETA

Capítulo 11. El servicio personal de los indios en la Nueva España, 1576-1599 227

Parte vi
ECOS EN EL SIGLO XVII

Capítulo 12. Juan de Palafox y Mendoza 253
Capítulo 13. Sor Juana Inés de la Cruz, Addendum 255

Parte vii
MIGUEL HIDALGO, LIBERTADOR

Capítulo 14. Miguel Hidalgo, libertador de los esclavos 257

Índice onomástico 271
Índice toponímico 275

PROEMIO

En diversas circunstancias, tiempos y lugares, he hallado voces hispanas que defendieron la libertad ante los difíciles problemas que iba suscitando la colonización en el Nuevo Mundo.

Esas páginas habían quedado dispersas en mis estudios, pero no había intentado hasta ahora reunirlas y presentarlas en un conjunto coherente. Animado a hacerlo por la Fundación MAPFRE América, pude ver pronto que la tarea no era fácil.

La ayuda valiosa de la doctora Clara E. Lida, de El Colegio de México, permitió al fin escoger los pasajes significativos y agruparlos con claridad en torno de las grandes figuras de ese combate.

El lector tiene ante sí los resultados mediante el laborioso trabajo de copias que llevó a cabo Concepción Yoé, colaboradora del Centro de Estudios Históricos del propio Colegio de México.

Expreso mi reconocimiento por esas indispensables ayudas y dejo a las páginas seleccionadas decir por ellas mismas cuál es la significación de su mensaje.

Dedico esta Antología a la memoria de mi maestro español Rafael Altamira (Alicante, 10 de febrero de 1866 - México, D.F., 1 de junio de 1951).

SILVIO ZAVALA
México, D.F., abril de 1989

PARTE I

DEFENSA DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE EN AMÉRICA LATINA

Capítulo 1

LA DEFENSA DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE EN AMÉRICA LATINA*

> ... Que la grande y terrible guerra que ahora ha terminado fue una guerra hecha posible por la negación de los principios democráticos de la dignidad, igualdad y respeto mutuo entre los hombres, y por la propagación en su lugar, por medio de la ignorancia y del prejuicio, de la doctrina de la desigualdad de los hombres y las razas.
>
> (Proemio a la Constitución de la Unesco, Londres, 16 de noviembre de 1945)

Introducción

El hallazgo del nuevo mundo despertó explicables inquietudes entre los hombres de letras. En su *Historia de las Indias* escribía Gómara que el mayor hecho después de la creación del mundo, con la excepción de la encarnación y muerte de Jesucristo, era el descubrimiento de estas partes.

Las consecuencias ideológicas de la hazaña colombina se manifestaron en órdenes muy diversos.

En lo que respecta al conocimiento geográfico, se vive, a partir de

* Estudio publicado en *La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVIII)*, París, UNESCO, 1963, 63 pp. Reproducido por UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1982.

entonces, en un mundo más grande y completo. El viaje de Magallanes y Elcano puede darnos una pauta de la emoción europea ante el ensanche del campo de la acción humana[1]. Y, como observó con gran finura Antonio de Ulloa en su *Relación histórica del viage a la América Meridional,* aparecida en Madrid en 1748, no sólo se hallaron países hasta entonces desconocidos, sino que ellos vinieron a ser el medio e instrumento por el cual se llegó al perfecto conocimiento y noticia del mundo antiguo, pues

> assi como el nuevo le debía su descubrimiento, le havía de recompensar esta ventaja con el descubrimiento hecho en él de su verdadera figura, hasta el presente ó ignorada, ó controvertida.

En cuanto a la ciencia natural, se encuentran nuevas especies botánicas y zoológicas, y comienza la interminable polémica —que han de retomar los autores del siglo XVIII— acerca de la calidad de ellas en comparación con las europeas.

El origen y la naturaleza del hombre americano interesan asimismo a los observadores, si bien estos problemas no se confinan al campo de la ciencia antropológica, sino que se mezclan con preocupaciones religiosas y políticas.

La procedencia del hombre de América, por ejemplo, se explica mediante las tradiciones bíblicas, aunque Acosta ya tiene el acierto científico, en su *Historia natural y moral de las Indias,* de señalar la ruta que por el Norte comunica por Asia.

Desde mucho antes del descubrimiento colombino se creía en la existencia de especies monstruosas de hombres. Habló de ellas Plinio en su *Historia Natural.* Más tarde recordaba San Agustín, en su *Ciudad de Dios,* que en las historias de los gentiles y en los mosaicos que adornaban la plaza de Cartago aparecían tales monstruos, planteándose la duda acerca de si pertenecían en verdad a la especie humana y, por lo tanto, si descendían de Adán. Todavía en 1622 se publicó en Venecia la extraña fi-

[1] Bien se percibe más tarde el sentido de la dimensión americana cuanto Alonso de Zamora, O. P., dice en su *Historia de la Provincia de S. Antonio del Nuevo Reino de Granada del Orden de Predicadores,* compuesta por el M.R.P.M.F... su Provincial..., Barcelona, en la Imprenta de Joseph Llopis, año de 1701, p. 6: «...Ella sola (América) se debe llamar mundo, restituyendo a su grandeza este nombre, que se han tenido aquellas tres pequeñas partes del Orbe». Este Zamora era Cronista de la Provincia dicha, hijo del Convento de Nuestra Señora del Rosario de la ciudad de Santa Fe, su patria, y examinador sinodal de su arzobispado.

gura de un supuesto habitante del Brasil, que no era otro que el «hombre perro» de la *Historia* de Plinio.

La exploración de América contribuyó a demostrar la inexistencia de aquellos seres fantásticos; pero España no halló un continente vacío. Por eso su actuación hubo de ser política, de relación con otros hombres agrupados en sociedad, así se tratara de tribus errantes, entre ellas las de chichimecas, pampas, etc., o de imperios más desarrollados, como el azteca o el inca.

Se explica, en consecuencia, que la colonización de América diera origen a una literatura política abundante que tendía a dilucidar los problemas siguientes: ¿cuáles son los títulos que pueden justificar los tratos de los europeos con los pueblos indígenas?, ¿cómo se ha de gobernar a los hombres recién hallados?

Es cierto que, a primera vista, aparentaba ser escasa la significación ideológica de un tema como el de la conquista de América, relacionado con la acción de hombres que solían carecer de letras, según ocurre en el ejemplo notable de Francisco Pizarro, conquistador del Perú. Y aun cuando los soldados supieran leer y escribir o contaran con el asesoramiento de religiosos, letrados y escribanos, ¿no obedecía su empresa al solo deseo de satisfacer, mediante las armas, fines de codicia y explotación disimulados bajo las apariencias de una cruzada cristiana? Así lo creyeron muchos autores de los siglos XVIII y XIX.

Sin embargo, conviene puntualizar que existe un pensamiento al que se encuentran vinculados los hechos de la conquista. Así se comprende la posibilidad de la campaña que iniciaron eclesiásticos y funcionarios cultos para reducir la conducta de los conquistadores y pobladores a principios de mayor justicia. Además, la doctrina que nutre las instituciones destinadas a regir la nueva sociedad hispanoamericana no es independiente de la filosofía política creada por la secular cultura europea. De ahí conexiones inexcusables con la teología y la moral, porque en el siglo XVI español los problemas humanos se enfocan preferentemente desde el punto de vista de la conciencia. Así lo demuestran aquellas *Sumas de tratos y contratos* en que el teólogo se propone ilustrar al mercader con respecto a los peligros que acechan a su alma. De la misma manera se atiende en los tratados políticos a la salud de conciencia del príncipe y a la de hombres de armas, como los conquistadores, que viven expuestos a tentaciones continuas.

Es de observar que la teoría política a que vamos a referirnos tuvo por objeto el nuevo mundo, pero los elementos ideológicos en que se fun-

daba provenían de Europa. ¿Trátase, por lo tanto, de un episodio inicial de la historia de las ideas de América, o simplemente de una etapa más del pensamiento europeo vinculado con hechos que ocurrieron en Ultramar?

No puede desconocerse que la contribución esencial en el orden de las ideas fue la europea; pero, contra la suposición de un papel pasivo de América, es oportuno considerar que el recurso a las ideas de Europa para interpretar los problemas del nuevo continente vino acompañado de modificaciones —mayores o menores— que la novedad del descubrimiento introdujo en aquella cultura tradicional.

En parte, la filosofía política de la conquista se debió a pensadores que nunca pasaron a las Indias. Otros hubo indianos, o sea, europeos con experiencia de la vida de Ultramar. Es perceptible cierta diferencia —muy comprensible— entre el pensamiento de unos y otros. Además, pronto surgieron matices criollos, mestizos e indígenas en la visión del nuevo continente.

En todos estos casos, los hechos de la conquista contribuyeron a fijar los contornos de los problemas de doctrina, a darles un contenido práctico. A su vez, la actividad ideológica influyó sobre el desarrollo de nuestra historia. Así se explica la estrecha relación que guarda el pensamiento político de la época con las instituciones de América destinadas a regular la convivencia de los europeos con los nativos. Se trata de una filosofía política en contacto con problemas vivos, de penetración y asiento en las nuevas tierras.

No es difícil pecibir que la teoría acerca del primer contacto del nuevo mundo con Europa, a más de su interés histórico, posee una significación moderna; porque no pocas veces han surgido las circunstancias que rodean a la expansión de naciones poderosas y al gobierno colonial de pueblos. Esto nos autoriza a interpretar la conquista española de América como un antecedente valioso de la presente experiencia internacional y política, aunque no sean idénticas la terminología ni la individualidad histórica en cada caso.

Se observará que, en el primer ensayo de los que siguen, estudiamos las ideas acerca del contacto de cristianos con infieles. Es un planteamiento de raigambre medieval que conserva su vigencia al ocurrir el descubrimiento de América.

No fue, sin embargo, la única corriente ideológica que dejó huella perceptible en la meditación de la conquista. Algunos pensadores escolásticos y otros de formación renacentista acogieron la teoría clásica acer-

ca de la relación de los hombres prudentes con los bárbaros, llegando a predicar la servidumbre natural de los indios y el derecho de los españoles a sujetarlos por medio de la fuerza.

Frente a esta ideología surge la de procedencia estoica y cristiana que afirma la libertad de los indígenas e interpreta la misión de los colonizadores conforme a los principios de una tutela civilizadora. Es la que al fin predomina en el ambiente ideológico y legislativo de España y de las Indias.

En capítulo posterior exponemos algunas contribuciones del pensamiento dieciochesco a la polémica entre los partidarios de la servidumbre y los de la libertad, recalcando, como corresponde a nuestro propósito, los aspectos relacionados con América.

Tales son, en síntesis, las ideas de cuya historia vamos a tratar. En esta ocasión prescindimos del aparato erudito, pero los lectores interesados en mayores detalles pueden acudir a la bibliografía sumaria que ofrecemos al fin de esta obra.

Mi estudio sobre *La filosofía política en la conquista de América,* publicado por el Fondo de Cultura Económica en México, en 1947, me ha servido de base para redactar el resumen que ahora presento, con la anuencia de esa casa editora.

Cristiandad e infieles

Es notoria la riqueza de documentos relativos a la conquista española de América, entre los cuales se pueden distinguir los religiosos, los oficiales y los de simples particulares, todos de indudable valor para conocer la conciencia de la colonización. Si atendemos a los términos empleados en ellos, observaremos que el interés nacional, predominante en empresas más modernas, no excluye entonces el planteamiento, enraizado en la Edad Media, que contempla el progreso de la cristiandad a costa de los pueblos gentiles o infieles.

Se explica que se mirara así el problema político de la conquista indiana en virtud del panorama histórico que antecedió al descubrimiento.

Un mapa del orbe cristiano y musulmán hacia el año 1000, como el publicado por Menéndez Pidal, muestra a la cristiandad envuelta por el mundo islámico, con la amplia penetración por el flanco de Occidente que representa la invasión de la península ibérica. Más tarde, en el siglo XV, la caída de Constantinopla pone en franco peligro la frontera orien-

tal del mundo cristiano. Pero la reconquista hispana hace la antigua amenaza por el rumbo del poniente y abre la puerta a la expansión de los europeos por las costas de África, las islas Canarias, Asia y América.

Este avance viene acompañado de un correspondiente desplazamiento de los conceptos acerca de cristianos e infieles, como eco de la lucha sostenida en Europa durante tantos siglos.

España fue un país afectado de manera profunda por la rivalidad política que existía entre el mundo cristiano y el sarraceno. En el siglo XI esa lucha se reviste ya de matices de intransigencia religiosa.

Un reflejo de ésta se advierte en la ley de Partidas, que enumera entre las causas justas de guerra:

> la primera por acrescentar los pueblos su fe et para destroir los que quisieren contrallar...

Semejante enunciado del siglo XIII halla su fiel continuación en la prosa de un documento despachado por los Reyes Católicos en 1479, en el que explican:

> enviamos ciertos nuestros capitanes e gentes a la conquista de la Grand Canaria contra los canarios infieles, enemigos de nuestra santa fe católica que en ella están, los cuales dichos canarios están en grand aprieto para se tomar.

Ya en el nuevo mundo, al finalizar la segunda década del siglo XVI, Hernán Cortés afirma que está «puñando por la fe». Y dice a los soldados que le siguen en la fase culminante de la conquista de México, que tienen de su parte justas causas y razones:

> lo uno por pelear en aumento de nuestra fe y con gente bárbara...

Bernal Díaz del Castillo, en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España,* habla de los buenos servicios que los conquistadores han hecho «a Dios y a su majestad y a toda la cristiandad».

En el ambiente cortesano y letrado de España se encuentran, fácilmente, antecedentes y equivalencias del pensamiento expresado por estos hombres de armas. Bastaría tener en cuenta la negociación de las bulas de donación y evangelización de las Indias otorgadas por el papa Ale-

jandro VI y el aprecio que la Corona demostró por el título de la propagación de la fe.

El cronista Gómara, consciente de la variedad de los motivos de la conquista, puso en boca de Cortés, con una fina ironía, este discurso:

> La causa principal a que venimos a estas partes es por ensalzar y predicar la fe de Cristo, aunque juntamente con ella se nos sigue honra y provecho, que pocas veces caben en un saco.

A pesar de la intensidad y las peculiaridades de la cruzada ibérica, no hemos de creer que este desarrollo fuera exclusivamente peninsular. Es posible, por tanto, hallar una doctrina general de los pensadores europeos acerca de la relación de la cristiandad con los infieles.

Sin ir más allá del siglo XIII, encontramos algunas ideas que reclaman nuestra atención.

El canonista Enrique de Susa, conocido más bien como el Ostiense († 1271), cree que el Papa es vicario universal de Jesucristo y que, consiguientemente, tiene potestad, no sólo sobre los cristianos, sino también sobre todos los infieles, ya que la facultad que recibió Cristo del Padre fue plenaria. Y le parece que, después de la venida del Redentor, todo principado y dominio y jurisdicción han sido quitados a los infieles y trasladados a los fieles, en derecho y por justa causa, por aquel que tiene el poder supremo y es infalible.

De acuerdo con esta doctrina, los títulos que, por derecho natural y de gentes, pudieron tener los infieles a sus reinos antes del advenimiento de Cristo, desaparecieron por este suceso, recayendo el poder temporal en el Pontífice de Roma, quien podía, cuando así lo estimara oportuno, reclamar la potestad sobre los infieles. Éstos, entre tanto, sólo gozaban de una tenencia precaria del reino, a modo de concesión de la sede romana.

Sin que guarde relación ideológica con la doctrina del Ostiense, pero como ejemplo de otra posición que debilita el derecho del infiel ante el avance cristiano, recordemos la teoría de Juan Wyclif (1324-1384): todo derecho humano presupone como su causa el derecho divino; en consecuencia, todo dominio que es justo según los hombres, presupone un dominio que es justo según Dios. Como la gracia falta al hombre injusto, o que está en pecado, no tiene propiamente dominio.

Es cierto que el Concilio de Constanza (1415-1416) condenó esta doctrina; pero no deja de ser interesante que Francisco de Vitoria creyera necesario combatirla de nuevo al tratar de los justos títulos a las Indias,

pues pensaba lógicamente que los partidarios de ella podían afirmar que los bárbaros del nuevo mundo no tenían dominio alguno, porque siempre estaban en pecado mortal.

Frente a estas actitudes podemos encontrar —dentro del propio pensamiento europeo comprendido del siglo XIII al XVI— otras más generosas en cuanto a las relaciones de la cristiandad con los infieles.

Inocencio IV († 1254) admite que los infieles pueden tener dominios, posesiones y jurisdicciones lícitamente, ya que no se hicieron solamente para los fieles, sino para toda criatura racional. En consecuencia, no es lícito al Papa ni a los fieles quitar a los gentiles los bienes y jurisdicciones que poseen sin pecado. Pero Cristo, y en consecuencia el Papa, tiene potestad de derecho sobre todos los hombres, aunque no de hecho. Por eso puede la sede romana castigar a los gentiles que obran contra la ley de la Naturaleza; por ejemplo, a los sodomitas e idólatras.

Como esta teoría reconoce que la base del dominio es la simple potencia racional del hombre, no la condición religiosa del mismo, se halla en aptitud de ser más tolerante con los derechos de los infieles.

Dentro de la misma corriente de ideas encontramos en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (1225-1274) que el dominio y la prelación se introducen por derecho humano; en cambio, la distinción entre fieles e infieles es de derecho divino. Pero éste, que proviene de la gracia, no anula el derecho humano, que se funda en la razón natural. En consecuencia, la distinción entre fieles e infieles, considerada en sí misma, no hace desaparecer ni aun el dominio que puedan tener los infieles sobre los cristianos. Es cierto que Santo Tomás templa luego esa doctrina, admitiendo que la superioridad de los infieles puede desaparecer justamente por sentencia u ordenación de la Iglesia que ejerce la autoridad de Dios; porque los infieles, en razón de su infidelidad, merecen perder la potestad sobre los fieles, que pasan a ser hijos de Dios. Pero no se trata, según se desprende de lo anterior, de un derecho omnipotente de la cristiandad frente al desvalimiento completo de los gentiles; antes bien, el pensamiento cristiano vuelve sobre sí mismo y halla en su seno esos elementos de derecho natural y de razón que son patrimonio de todos los hombres.

En la ideología culta de la conquista hispanoamericana se revela la influencia de las doctrinas generales ya expuestas, pudiendo distinguirse dos ciclos.

Al principio, los monarcas españoles quisieron saber cuáles eran los títulos justos que amparaban su dominio sobre las Indias y cómo debían

gobernar a las gentes recién halladas. Consultaron a sus teólogos y letrados, y uno de los más distinguidos juristas de la Corte, el doctor Juan López de Palacios Rubios, escribió hacia 1514 un tratado sobre tales cuestiones. Las Casas lo combatió severamente porque consideraba que el autor se había dejado influir por los «errores» del Ostiense. En efecto, el consejero de Fernando el Católico sostenía que Cristo fue soberano en el sentido espiritual y temporal, y delegó estas facultades en el Papa, por lo que los reinos de los infieles no gozaban de independencia frente a la sede romana, y estaban obligados a someterse a la potestad de ésta si así se los pedía. Al igual que el canonista del siglo XIII, pensaba que la posesión de los infieles no tenía otro carácter que el de una tenencia momentánea, hasta que Roma reclamase su derecho.

Palacios Rubios redactó asimismo un «requerimiento» que los conquistadores españoles debían leer a los indios del nuevo mundo. En él comenzaba por explicar sumariamente la doctrina cristiana, a fin de que los infieles supieran quién era Cristo, quién el Papa y qué derecho tenían los cristianos para exigirles la sujeción a su poder. El último párrafo revela el sentido coactivo de esta demanda: cuando ya se ha dicho a los indios que todos los hombres son prójimos y descienden de Adán, se les pide que reconozcan a la Iglesia y al Papa, y al Rey y a la Reina como superiores de estas tierras por donación papal. Si quieren someterse, se les recibirá con todo amor y caridad, y se les dejarán sus mujeres, hijos y haciendas libres, y no se les compelerá a que se tornen cristianos, salvo si informados de la verdad desean convertirse, y el Rey les hará muchas mercedes; si se niegan a obedecer, el capitán, con la ayuda de Dios, les hará guerra, y tomará sus personas y las de sus mujeres e hijos, y los hará esclavos y como tales los venderá.

No se obliga a los infieles a que sean cristianos, según se puntualiza en el texto, pues la conversión ha de ser voluntaria; pero sí se les reclama la sujeción a la autoridad de Roma, delegada en los españoles, estimándose que la Iglesia goza en este caso de una potestad de orden temporal. Las consecuencias que se derivan de la negativa de los infieles caen dentro de la idea que en esa época se tiene de la guerra justa, siendo la esclavitud un resultado de ella. Lo que procura el autor es justificar la causa del procedimiento bélico. Ya se ha visto que todo depende, en último término, de la amplitud que concede al derecho de jurisdicción de la cristiandad sobre el mundo infiel.

El requerimiento se usó en las conquistas del Darién, México, Nueva Galicia, el Perú, etc.

Surgieron dificultades en la práctica, ya por la natural incomprensión de los indios a causa de la diferencia de lenguas y de civilización con respecto a las de los europeos, ya por falta de escrúpulo de los soldados encargados de aplicar las cláusulas del complicado texto.

En alguna crónica de la época, como la del Bachiller Enciso, impresa en 1519, se relata que ciertos caciques de Castilla del Oro fueron requeridos de la manera expuesta antes, y contestaron que en lo que se les decía acerca de que no había sino un Dios que gobernaba el cielo y la tierra, que así debía de ser; pero que el Papa daba lo que no era suyo, y que el Rey que lo pedía y lo tomaba debía ser algún loco, pues exigía lo que era de otros; que fuese el capitán a tomarlo y le pondrían la cabeza en un palo, como tenían otras de sus enemigos, que le mostraron.

Ante esta respuesta, el conquistador les tomó el pueblo por la fuerza.

En otro caso, el cronista Fernández de Oviedo narra que el gobernador Pedrarias Dávila le dio el requerimiento, como si entendiese a los indios para leérselos, o hubiera allí personas que se los diese a entender, queriéndolo ellos oír, pues mostrarles el papel en que estaba escrito poco hacía al caso. En presencia de todos los soldados, Oviedo dijo a Pedrarias:

> Señor, paréceme que estos indios no quieren escuchar la teología de este requerimiento, ni vos tenéis quien se la dé a entender. Mande vuestra merced guardarle hasta que tengamos algunos de estos indios en la jaula para que despacio lo aprendan, y el señor obispo se lo dé a entender.

Y le devolvió el requerimiento en medio de risa general.

Las dificultades de hecho estuvieron acompañadas de una amplia revisión teórica que efectuaron los tratadistas españoles particularmente, aunque hubo contribuciones importantes de pensadores de otras partes de Europa.

Un texto relevante se debe al profesor de París, Juan Maior, escocés, quien en su comentario del libro II de las *Sentencias,* publicado en 1510, sostuvo que el reino de Cristo no era de este mundo y que no hizo al Papa vicario sino en el primado espiritual; tampoco el Emperador era señor de todo el orbe.

En esa época todavía no gozaba el Monarca de España del título imperial. Además, cuando Carlos I llegó a ostentarlo, no por eso las Indias dejaron de pertenecer de manera inmediata a la Corona de Castilla y León. En consecuencia, la teoría acerca del poder papal, vinculada por medio de las bulas alejandrinas con la soberanía española sobre el nuevo

mundo, influyó más en el debate americanista que la idea del imperio, traída a colación, sin embargo, por sus pretensiones de universalidad.

Junto con la revisión de los poderes europeos más amplios que podían aspirar a legitimar la gobernación de las Indias, Maior hizo hincapié en aquel principio generoso que ya encontramos en Inocencio IV y Santo Tomás, relativo a que el dominio no se basa en la fe ni en la caridad, sino en títulos de derecho natural, por lo que el infiel puede tener libertad, propiedad y jurisdicciones.

Por otra parte, a medida que el mundo europeo ensanchaba sus experiencias geográficas y humanas, comenzó a percatarse con mayor nitidez de las diferencias que existían entre los géneros de infieles, así en lo tocante a la religión como al grado de hostilidad con que se oponían a los cristianos, de suerte que la conducta de éstos no había de ser uniforme.

Maior, por ejemplo, puntualiza que hay varias clases de infieles: los que se han apoderado de tierras de cristianos, como los turcos que dominan la Grecia; otros hay que no han obtenido sus tierras por rapiña, sino por justos títulos de gentiles. La suerte de estos últimos depende de su asentamiento u oposición a que los cristianos prediquen la fe. Según Maior, el poder temporal de los cristianos sobre los infieles puede justificarse, bien como un medio preparatorio para la propagación de la fe, o como una medida posterior de conservación de la fe ya recibida por los gentiles.

En esta doctrina no desaparece por completo el predominio del cristiano sobre el infiel. El propósito religioso de convertir a los paganos viene a ser el verdadero título de la expansión jurisdiccional europea. Maior acepta asimismo la justificación clásica del imperialismo, que descansa en las diferencias de razón que existen entre los hombres; pero de esto trataremos después.

Otro pensador de suma importancia, por lo que respecta al tema en sí y por la influencia que ejerció sobre la escuela española, es el cardenal Cayetano, Tomás de Vío (1469-1534). En sus comentarios a Santo Tomás, impresos en 1517, distingue varias clases de infieles: los que de hecho y de derecho son súbditos de príncipes cristianos, por ejemplo, los judíos que viven en tierras de cristianos; otros infieles son súbditos de cristianos por derecho, pero no de hecho, como los que ocupan tierras que pertenecieron a los fieles (es el caso de la Tierra Santa); y, por último, hay infieles que ni de derecho ni de hecho están sujetos a príncipes cristianos, a saber, los paganos que nunca fueron súbditos del imperio romano, habitantes de tierras donde nunca se supo del nombre cristiano

(es la parte aplicable a los indios del nuevo mundo). Éstos no están privados de sus dominios a causa de su infidelidad, porque el dominio procede del derecho positivo, y la infidelidad del derecho divino, el cual no anula el positivo. Ningún rey, ni emperador, ni la Iglesia romana puede mover guerra contra ellos para ocuparles sus tierras o sujetarlos en lo temporal, porque no existe causa de guerra justa.

Esto demuestra que ya no se contempla el mundo infiel como una masa enemiga confundida bajo la denominación hostil de «sarracenos». Durante la conquista de Canarias se advirtieron diferencias entre los guanches y los moros, que produjeron ciertas inquietudes doctrinales. Y ahora, ante el nuevo mundo, las evidentes diversidades que existían entre los indios y los mahometanos obtenían pleno reconocimiento teórico.

En Cayetano se encuentran otras observaciones importantes acerca del método de penetración que podía emplearse en las Indias. Creía que la vía había de ser apostólica, por convencimiento de los gentiles y no por obra de la violencia. Porque Cristo, a quien fue dada toda potestad en el cielo y en la tierra, envió a tomar posesión del mundo, no a soldados, sino a santos predicadores, como ovejas entre lobos; los cristianos pecarían gravemente si por las armas quisieran ampliar la fe de Cristo; no serían legítimos señores de los indios, sino que cometerían magno latrocinio y estarían obligados a la restitución, como impugnadores y poseedores injustos. Debían enviarse a estos infieles predicadores que fuesen buenos varones, que los convirtiesen a Dios por el verbo y el ejemplo, y no quienes los oprimiesen y escandalizasen y los hiciesen dos veces hijos del infierno al estilo de los fariseos.

Entre los autores españoles hallamos que Las Casas, más conocido por sus campañas en defensa de los indios que por sus ideas, afirmaba que entre los infieles que nunca oyeron nuevas de Cristo ni recibieron la fe, había verdaderos señores, reyes y príncipes; y el señorío, la dignidad y preeminencia real les competía de derecho natural y de gentes. Aludiendo claramente a la doctrina del Ostiense, para combatirla a través de su secuaz Palacios Rubios, negaba que al advenimiento de Cristo los infieles hubiesen sido privados en universal ni en particular de sus preeminencias. La opinión contraria era impía. Creía que las jurisdicciones de los superiores indígenas debían armonizarse con la soberanía española, correspondiendo a ésta ejercer la función de un «cuasi-imperio». El uso de las armas para facilitar la evangelización de los indios —admitido entre otros por Ginés de Sepúlveda— le inducía a comparar esta conquista con las de los creyentes de Mahoma, con lo cual preparaba el camino

para que el mexicano fray Servando Mier, en la época de la independencia, aplicase el calificativo de «apóstoles de cimitarra» a los conquistadores españoles del siglo XVI.

Francisco de Vitoria llevó a un cabal desarrollo ideas semejantes. Desechaba como títulos ilegítimos el dominio temporal universal del Papa y del Emperador. Y afirmaba, dentro de la tradición tomista, que las organizaciones políticas y el dominio sobre los bienes provienen de la razón natural y del derecho humano, no del divino, por lo cual son compatibles con la distinción entre fieles y gentiles. A los que alegaban la infidelidad como causa de la pérdida del dominio, contestaba:

> La infidelidad no quita ni el derecho natural ni el humano; pero los dominios son o de derecho natural o de derecho positivo; luego no se quitan por falta de Fe.

A su vez, a los que invocaban los pecados mortales, respondía en estos términos:

> El dominio se funda en la imagen de Dios; pero el hombre es imagen de Dios por su naturaleza, a saber, por las potencias racionales, que no se pierden por el pecado mortal. Luego, como ni la imagen de Dios, su fundamento, se pierde el dominio por el pecado mortal.

Se explica, en consecuencia, que Vitoria concluyese esta parte de su disertación afirmando que

> antes de la llegada de los españoles a las Indias eran los bárbaros verdaderos dueños pública y privadamente.

Los títulos legítimos que él aceptaba eran: la comunicación natural entre los pueblos, que no entraña necesariamente una dominación política; la propagación de la fe, que puede ser pacífica y dejar a salvo las posesiones de los infieles si no la resisten; la preservación de la fe ya recibida; la tiranía de los naturales, «ya de los superiores sobre los súbditos, ya de las leyes vejatorias de los inocentes, como las que ordenan sacrificios humanos»; la verdadera y voluntaria elección, a saber, «si los bárbaros, comprendiendo la inteligente y prudente administración y la humanidad de los españoles, espontáneamente quisieran recibir por príncipe al Rey de España, lo mismo los señores que los demás»; las alianzas,

como la concertada entre los soldados de Hernán Cortés y los tlascaltecas para atacar a los mexicanos; y, sin llegar a una afirmación plena, el predominio del hombre prudente sobre el bárbaro, aprobado por Aristóteles.

Semejantes antecedentes explican por qué en una obra impresa en Sevilla en 1594, bajo el título de *Origen y milagros de N. S. de Candelaria,* podía asegurar el padre Espinosa, reuniendo el caso de los canarios con el de los indios:

> Cosa averiguada es, por derecho divino y humano, que la guerra que los españoles hicieron, así a los naturales destas islas (de Canarias), como a los indios en las occidentales regiones, fue injusta sin tener razón alguna de bien en qué estribar, porque, ni ellos poseían tierras de cristianos, ni salían de sus límites y términos para infestar ni molestar las ajenas. Pues decir que les traían el Evangelio, había de ser con predicación y amonestación, y no con atambor y bandera, rogados y no forzados, pero esta materia ya está ventilada en otras partes.

De esta suerte llegamos a una etapa en que los europeos han revisado la teoría favorable al poder del Papa en el orden temporal; han limitado la jurisdicción universal del Emperador; y, por otra parte, han robustecido los derechos que poseen los infieles a su libertad, bienes y reinos. Dentro de este planteamiento, los títulos que podían justificar la relación de los cristianos con los gentiles habían de ser más depurados y de carácter más universal. El mundo ajeno a la cristiandad, ante el avance de ésta, no se veía despojado de los derechos humanos fundamentales.

El debate americanista contribuyó incidentalmente a clarificar la espinosa cuestión relativa a la convivencia del poder espiritual con el temporal, que tanto apasionó a Europa. En efecto, España se erigió en defensora del catolicismo después de la reforma; pero sus pensadores no siguieron, por lo general, el criterio del Ostiense, sino que afirmaron con Vitoria que el poder del Papa era espiritual, y que sólo gozaba de facultades temporales en orden a ese fin. Esta actitud contaba con antecedentes, según puede observarse en Torquemada, y vino a desembocar en las ideas de Belarmino, quien cita con respeto a Vitoria.

El progreso de la doctrina política tocante a la conquista de Indias se reflejó en cambios institucionales, los cuales comprendieron desde el abandono del «requerimiento» hasta la implantación de las ordenanzas de Felipe II, de 1573. En éstas se sustituyó el término «conquista» por el de «pacificación»,

> pues habiéndose de hacer —los descubrimientos— con tanta paz y caridad como deseamos, no queremos que el nombre dé ocasión ni color para que se pueda hacer fuerza ni agravio a los indios.

Pero la Corona no abandonó el sistema de financiamiento privado que venía sirviendo de base para la organización de las empresas de descubrimiento y colonización, a falta de aportaciones económicas del poder público. A este sistema se atribuía, en buena parte, el deseo incontenible de los soldados de resarcirse de sus gastos y trabajos a costa de los indios.

Algo más tarde, la *Recopilación de las Leyes de Indias* de 1680, en la ley 9, título 4, libro III, redactada sobre la base de disposiciones anteriores ahora puestas en lenguaje más terminante, mandó:

> que no se pueda hacer, ni se haga guerra a los indios de ninguna provincia para que reciban la santa fe católica o nos den la obediencia, ni para otro ningún efecto.

Es decir, la guerra llegó a ser proscrita legalmente, en términos generales, como instrumento de la penetración religiosa y política española en el nuevo mundo. Extraño pero comprensible corolario de las conquistas efectuadas desde fines del siglo XV.

En cuanto a las prerrogativas de los nativos, aplicando las teorías del derecho natural arriba explicadas, el legislador llegó a reconocer tanto la libertad personal como las propiedades de ellos. En el orden político —contribuyendo a ello el propio interés de la administración real— se conservaron los cacicazgos, aunque no con la amplitud de funciones que pedía Las Casas. En general, se ordenó el respeto a las costumbres de los indios cuando no fuesen contrarias a la fe cristiana ni a la buena policía.

Estos propósitos institucionales se enfrentaron a las necesidades y a los apetitos del grupo encargado de la actividad colonizadora. Surgió la lucha entre el derecho y la realidad, entre la ley escrita y la práctica de las provincias. El indio podía ser libre dentro del marco del pensamiento y de la ley de España, pero la realización de esa franquicia se vería contrariada por obstáculos poderosos de orden social. Sin embargo, las ideas de libertad y protección de los nativos formaron parte inseparable de ese complejo cuadro histórico, como atributos de la conciencia española en América. El propio pueblo conquistador llegó a revisar su primera actitud dominadora y violenta, adoptando otra más liberal que la aceptada a fines de la Edad Media en los tratos con pueblos gentiles.

Servidumbre natural

El avance de la cristiandad frente a los gentiles fue el aspecto primordial del pensamiento relativo a la conquista de América, según hemos visto; pero examinando la terminología del siglo XVI se encuentran otras voces que acusan la presencia de conceptos de índole política más neta, aunque no aparezcan desligados por completo de matices religiosos o morales.

Nos referimos al planteamiento de la conquista como una dominación de hombres prudentes sobre bárbaros; es decir, a una consideración del problema desde el punto de vista de la razón. En este caso no hay que buscar los antecedentes en el pensamiento teológico y canónico desarrollado en Europa del siglo XIII al XVI, sino en la filosofía política de los griegos.

Aristóteles, en la parte de su *Política* dedicada al estudio de la servidumbre, inquiere si esta institución es natural. Recuerda que ciertos autores juzgan que ser un hombre amo de otro es contrario a la Naturaleza, porque la distinción entre libre y esclavo es convencional, y no hay diferencia natural entre los hombres; en consecuencia, se trata de una relación injusta, basada sobre la fuerza.

Pero si bien Aristóteles tiene en cuenta a los autores que sostienen semejante opinión, él, por su parte, admite el carácter natural de la servidumbre, cuya base filosófica encuentra en las diferencias que existen entre los hombres en cuanto al uso de la razón.

Son esclavos por naturaleza, afirma, aquellos cuya función estriba en el empleo del cuerpo, y de los cuales esto es lo más que puede obtenerse; es decir, hombres que «hasta tanto alcanzan razón que puedan percibirla, mas no la tienen en sí».

No es preciso exponer los pormenores del pensamiento de Aristóteles a este respecto, pero sí conviene subrayar dos aspectos importantes del mismo. En primer término, esa jerarquía racional en que descansa la servidumbre se relaciona con un orden general de la naturaleza que exige la sujeción de lo imperfecto a lo más perfecto. Tal principio explica, por ejemplo, el predominio del alma sobre el cuerpo, del macho sobre la hembra, etc. Lo mismo debe necesariamente ocurrir entre todos los hombres. Los prudentes o que poseen plenamente la razón deben dominar a los imperitos o bárbaros que no la alcanzan en igual grado. Y para éstos la servidumbre es una institución justa y conveniente. El otro aspecto a que debemos hacer referencia es que Aristóteles acepta el uso de la fuer-

za para la implantación del dominio de los hombres prudentes sobre los bárbaros. En efecto, asegura que del arte militar conviene usar contra aquellos que, siendo ya nacidos de suyo para ser sujetos, no lo quieren ser, como guerra que será naturalmente justa.

Suele interpretarse esta doctrina como una manifestación del sentimiento heleno de superioridad ante el mundo bárbaro. Pero no olvidemos que ya habían empezado a desarrollarse en el mundo clásico otras ideas cosmopolitas e igualitarias que no correspondían a tal actitud.

Unas y otras concepciones llegan en el mundo antiguo hasta la Roma imperial. Las conquistas y la esclavitud se difunden a medida que los romanos extienden su poderío sobre pueblos extraños. Pero en Séneca hallamos la afirmación de que el cuerpo podrá ser esclavo, el alma es libre. Idea que permite rescatar la dignidad del hombre hasta en el estado social más miserable.

Los primeros padres de la Iglesia recogen y modifican este legado ideológico. En el estado de inocencia no habría servidumbre, todos los hombres nacerían libres. Dios no quiso que el hombre dominase al hombre, pero la caída por el pecado hizo surgir la esclavitud, como otras instituciones del derecho de gentes que se comparan con medicinas amargas pero necesarias. Sin embargo, la igualdad y libertad de origen son en cierto modo indestructibles e inalienables; aun en la condición del mundo presente, si el cuerpo puede estar en sujeción, la mente y el alma son libres. El esclavo es capaz de razón y de virtud; hasta puede ser superior al hombre a quien sirve. Y en la relación con Dios, todas las diferencias de estado carecen de importancia. Los hombres, sean esclavos o libres, están llamados a una vida común en Cristo y en Dios, a reconocer en éste al padre común, y a considerarse entre sí como hermanos.

Así se inicia la extraña convivencia del cristianismo con la esclavitud. La doctrina de Cristo no es de este mundo, por eso no exige la abolición de la servidumbre; pero no deja de influir, a consecuencia de sus principios espirituales, sobre las instituciones, en favor de la libertad.

No podemos seguir a través de la Edad Media y el Renacimiento todas las ramificaciones de estas ideas. Sin embargo, es necesario recordar que la escolástica recoge en las obras de Tomás de Aquino la herencia del pensamiento aristotélico, y éste vuelve a ser estudiado con particular interés por algunos autores renacentistas.

Ambas corrientes iban a ejercer influencia sobre los tratadistas españoles que examinaron los problemas relativos a la conquista y la servidumbre de los indios del nuevo mundo.

Acaso el texto medieval que contribuyó en mayor medida a conservar y difundir la idea de la servidumbre natural haya sido el *Regimiento de los príncipes,* atribuido a Tomás de Aquino. Hoy sabemos que a partir del libro II, capítulo IV, se debe probablemente a la pluma de Tolomeo de Lucca (fallecido en 1326 ó 1327). Pero los autores de los siglos XIII a XVI lo ignoraban; y la autoridad, de suyo grande, que gozaba Aristóteles entre ellos se veía reforzada por la supuesta aprobación del Doctor Angélico.

El *Regimiento* recuerda que Tolomeo prueba en el *Cuadripartito* que las costumbres de los hombres son distintas según las diferencias de las constelaciones, por la influencia que los astros ejercen en el imperio de la voluntad. Esta explicación cosmográfica avanza hasta enlazarse con la idea de la servidumbre: cada país está sometido a las influencias celestes, y ésta es la razón por la que vemos que unas provincias son aptas para la servidumbre, otras para la libertad.

Al amparo de Aristóteles, el autor del *Regimiento* sostiene que entre los hombres hay unos que son siervos según la naturaleza, pues faltos de razón por algún defecto natural, conviene reducirlos a obras serviles, ya que no pueden usar de la razón; por esto se dice que su estado es justo naturalmente.

En realidad, a juzgar por textos auténticos como la *Suma Teológica,* Santo Tomás pensaba que ser un hombre siervo, considerado absolutamente, no encierra razón natural sino sólo según la utilidad que de ello se sigue, en cuanto es útil al siervo ser regido por el más sabio, y a éste ser servido por aquél. La servidumbre del derecho de gentes es natural, no según razón absoluta, sino en este último sentido más restringido, o sea, por sus consecuencias útiles.

El escocés Juan Maior, profesor nominalista en París, a quien hemos mencionado en relación con el tema de cristianos e infieles, parece haber sido el primer tratadista de la escuela que aplicó el concepto aristotélico de la servidumbre natural al problema de gobierno planteado por el descubrimiento colombino.

Acepta, en su obra publicada en 1510, la explicación geográfica sobre el origen del estado de barbarie; mas no en los términos generales que observamos en el *Regimiento de los príncipes,* sino aludiendo a los indios del nuevo mundo:

> Aquel pueblo vive bestialmente. Ya Tolomeo dijo en el *Cuadripartito* que a uno y otro lado del Ecuador, y bajo los polos, viven hombres salvajes: es precisamente lo que la experiencia ha confirmado.

En seguida Maior une esa proposición al argumento clásico de la servidumbre:

> De donde el primero en ocupar aquellas tierras puede en derecho gobernar las gentes que las habitan, pues son por naturaleza siervos, como está claro.

Invoca la autoridad del filósofo en la *Política* y recuerda el pasaje alusivo a que los poetas dicen que los griegos dominan a los bárbaros por ser éstos de su natural bárbaros y fieros.

Ni la explicación geográfica de la barbarie, ni la doctrina de la servidumbre por naturaleza representaban novedad alguna. Maior no calló, por cierto, sus fuentes de inspiración. Pero lo original era extender esas ideas al caso de los indígenas de América.

Por aquellos años la Corona española había mandado reunir la famosa Junta de Burgos (1512), en la que teólogos y juristas disputaron sobre la conquista y el gobierno de las Indias.

En esa ocasión, Palacios Rubios escribió un tratado que ya analizamos desde otro punto de vista, pero que ahora debemos recordar por lo que contiene acerca del problema de la servidumbre. Distingue con claridad dos especies de ésta: la legal y la natural. En cuanto a la primera, explica que en el principio del mundo los hombres nacían libres y legítimos y la esclavitud era desconocida. La Escritura confirma esta aseveración: Dios creó al hombre para que dominase sobre las aves del cielo, los peces del mar y los animales de la tierra; porque quiso que el hombre racional, hecho a su imagen, dominase sólo sobre los irracionales, no que el hombre dominase a otro hombre. La Naturaleza creó en cierto modo a todos los hombres iguales y libres. No hubo, pues, en un principio, cuando únicamente la Naturaleza gobernaba a los hombres, y antes de que existiesen leyes escritas, ninguna diferencia entre el hijo natural y el legítimo, sino que los hijos de los padres antiguos se legitimaban por su nacimiento mismo, y la Naturaleza los hizo libres a todos, como de padres libres. Fueron las guerras las que originaron la esclavitud.

Pero no se crea que Palacios Rubios está atacando la institución de la servidumbre aceptada en la sociedad de su época. Él formula tan sólo una doctrina acerca del origen de la esclavitud: el estado libre e igualitario no es propio del mundo caído en el pecado, sino de la edad primera de la inocencia. Dios concedió la libertad al género humano, mas las guerras, la separación de pueblos, la fundación de reinos y la distinción de dominios fueron introducidas por el derecho de gentes, éste autorizó

que lo capturado en una guerra pasase a poder de los que lo capturasen, y que los vencidos, como premio de la victoria, fuesen esclavos del vencedor, a fin de incitar a los hombres a la defensa de su patria y a conservar vivos a los vencidos en vez de matarlos. En virtud del derecho mencionado, la esclavitud invadió la libertad; y los hombres, antes designados con un nombre común, comenzaron por derecho de gentes a ser de tres clases: libres, esclavos y libertinos.

Por lo que respecta a la servidumbre natural, explica, con base en la *Política* de Aristóteles, en el *Regimiento* que atribuye a Santo Tomás y en la obra del mismo título de Egidio Romano, que el dominar y el servir son cosas necesarias y útiles. La Naturaleza no falta en lo necesario. Unos hombres aventajan tanto a otros en inteligencia y capacidad que no parecen sino nacidos para el mando y la dominación, al paso que otros son tan toscos y obtusos por naturaleza que parecen destinados a obedecer y servir. Desde el momento mismo en que fueron engendrados, los unos son señores y los otros siervos.

Ya hemos visto, al estudiar el «requerimiento», que Palacios Rubios consideraba que los renuentes a someterse al dominio cristiano o que no admitían a los predicadores de la fe, daban causa a una guerra justa, y que podían ser esclavizados a consecuencia de ella. Tal esclavitud era de orden legal. Pero creía también que si los infieles no oponían resistencia y admitían a los predicadores, no obstante, como algunos de ellos eran tan ineptos e incapaces que no sabían en absoluto gobernarse, en sentido lato podían ser llamados esclavos, como nacidos para servir y no para mandar, según lo traía Aristóteles; y debían, como ignorantes que eran, servir a los que sabían, como los súbditos a sus señores.

O sea, contra el infiel que resiste se apela a la guerra y a la esclavitud legal; contra el obediente puede esgrimirse la servidumbre natural fundada en la ineptitud o barbarie.

Ahora bien, ya ha dicho Palacios Rubios que los segundos pueden llamarse esclavos «en sentido lato»; esto nos anuncia que uno y otro género de infieles no quedan reducidos a la misma suerte de gobierno. En efecto, explica nuestro autor que los segundos

> Son, sin embargo, libres e ingenuos... Se les llama siervos, es decir, sirvientes, y esta servidumbre tomada en sentido amplio fue introducida por obra del derecho de gentes, ya que es conveniente para el hombre imperito ser gobernado por el sabio y experimentado. Según esto, y habida cuenta de la utilidad, puede decirse que esa esclavitud fue introducida por el derecho natural.

Palacios Rubios invoca la autoridad de Juan Maior en apoyo de este punto de vista.

En la práctica de Indias, es de creer que la servidumbre natural a que se refería Palacios Rubios, distinta de la estricta o legal, correspondería a la institución de las encomiendas. El indio sometido a este régimen venía a ser considerado como hombre de condición libre, aunque sujeto a una servidumbre «en sentido lato».

Hacia la misma época, fray Bernardo de Mesa, de la Orden de los Predicadores, después de rechazar argumentos usuales en la polémica indiana, admitió tan sólo como razón de servidumbre natural de los indios la falta de entendimiento y capacidad y de firmeza para perseverar en la fe y en las buenas costumbres. Concedía suma importancia a la explicación geográfica que hemos visto aparecer en ocasiones anteriores; por ventura los indios son siervos por la naturaleza de la tierra, porque hay algunas tierras a las cuales el aspecto del cielo hace siervas y no podrían ser regidas si en ellas no hubiera alguna manera de servidumbre, como en Francia, Normandía, parte del Delfinazgo, donde los habitantes siempre han sido regidos muy a semejanza de siervos. Fray Bernardo no dejó de tomar en cuenta, dentro de las circunstancias geográficas, la posición insular de los indios antillanos: la naturaleza de ellos no les consiente tener perseverancia en la virtud, quier por ser insulares, que naturalmente tienen menos constancia, por ser la luna señora de las aguas en medio de las cuales moran, quier por los hábitos viciosos que siempre inclinan a semejantes actos.

Esta doctrina, tan poco halagadora para los isleños en general, halló oposición franca de parte de otros autores, entre ellos Las Casas, quien escribía:

> Fuera bien preguntar a aquel padre, y yo se lo preguntara cuando lo conocí después, si supiera que tal parecer había dado, si los insulares de Inglaterra, y de Sicilia, y de Candía, o los más cercanos de España, los baleares, o mallorquinos, fuera bien repartirlos entre otras gentes, porque la luna señorea las aguas. Item, los de Normandía y parte del Delfinazgo, si los repartieron como hatajos de ganados, por razón de predicarles la fe o poner en policía, y otras virtudes dotarlos.

Este episodio muestra el grado de influencia que suele ejercer la pauta científica de una época sobre su concepción política.

Fray Bernardo de Mesa suscribió finalmente la teoría de un gobierno intermedio entre la libertad y la esclavitud: los indios no se pueden lla-

mar siervos, aunque para su bien hayan de ser regidos con alguna manera de servidumbre, la cual no ha de ser tanta que les pueda convenir el nombre de siervos, ni tanta la libertad que los dañe.

Es fácil percibir que se venían dilucidando dos problemas: el de los títulos que podían invocar los españoles para dominar a los indios y el de la forma de gobierno a que se sujetarían éstos dentro de la colonización. Se trataba particularmente de la suerte de los indios antillanos y de Tierra Firme. Las culturas mayores de América no habían sido subyugadas por estos años anteriores a 1519.

Dejemos aquí a los autores escolásticos y pasemos al estudio del principal exponente español de la doctrina de la servidumbre natural: Ginés de Sepúlveda. No es un representante más de la Escolástica, sino un hombre de formación renacentista que ha frecuentado en Italia el círculo aristotélico de Pomponazzi. Lee al Filósofo en su idioma original y traduce elegantemente al latín la *Política.* Escribe su *Democrates alter,* que es un diálogo sobre la guerra contra los indios, en 1547, cuando ya se conocen los pueblos del centro de México, Yucatán y Perú; pero el espectáculo de estas culturas indígenas más desarrolladas no templa en nada el menosprecio que siente por la barbarie de los indios. Como fiel discípulo del pensador clásico, trata el problema de las relaciones de los españoles con los indios de manera semejante a como los griegos solían situarse ante los bárbaros.

En el diálogo aludido figuran como interlocutores Demócrates, portavoz del autor, y Leopoldo, un alemán algo contagiado de luteranismo, cuyo papel consiste en presentar las objeciones y dificultades.

Sin rodeos, comienza Demócrates por sentar esta afirmación:

> Bien puedes comprender, ¡oh Leopoldo!, si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra parte, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del nuevo mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentes y templados, y estoy por decir que de monos a hombres.

Sepúlveda había leído toda la *Política* y recordaba el pasaje relativo a que era justo someter con las armas, si por otro camino no fuese posible, a aquellos que por condición natural debían obedecer a otros y rehusaban su imperio. Esta guerra era justa por ley de naturaleza, según lo declaraban los filósofos más grandes.

Bastaba, por lo tanto, la diferencia que Sepúlveda advertía entre la razón de españoles e indios para justificar el imperio de los unos sobre los otros, pudiendo recurrirse a las armas en caso necesario.

Entre las causas que originaban el gobierno *heril* o del amo, propio de ciertas naciones, admitía Sepúlveda las siguientes: ser siervo por naturaleza por nacer en ciertas regiones y climas del mundo; la depravación de las costumbres u otro motivo que impida contener a los hombres dentro de los términos del deber. Creía que ambas razones concurrían en el caso de los indios.

Pero más adelante, sin prestar excesiva atención a la causa geográfica de la servidumbre, cuya naturaleza parecía exigir cierta inmutabilidad de orden físico, Sepúlveda proclamaba el carácter civilizador que correspondía a ese imperio sobre los bárbaros. No se trataba tan sólo de que los hombres prudentes se sirviesen de ellos, sino de que los elevasen a un grado mayor de razón y a costumbrs mejores hasta donde su condición lo permitiese. Por eso nuestro autor comparaba a España con Roma, y añadía:

> ¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados, de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios? Ya comienzan a recibir la religión cristiana, gracias a la próvida diligencia del César Carlos, excelente y religioso príncipe; ya se les han dado preceptores públicos de letras humanas y de ciencias, y lo que vale más, maestros de religión y de costumbres. Por muchas causas, pues, y muy graves, están obligados estos bárbaros a recibir el imperio de los españoles conforme a la ley de naturaleza, y a ellos ha de serles todavía más provechoso que a los españoles, porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y que la plata.

Sepúlveda no pasó por alto la diferencia que los escolásticos establecían entre la servidumbre estricta del derecho y la natural; antes le fue fácil, bajo la forma del diálogo, destacar estos matices.

El incansable Leopoldo pregunta a Demócrates:

> ¿Crees tú que hablan de burlas los jurisconsultos (que también atienden en muchas cosas a la ley natural), cuando enseñan que todos los hombres desde el principio nacieron libres, y que la servidumbre fue introducida contra naturaleza y por mero derecho de gentes?

De esta suerte, el autor introduce hábilmente en el diálogo la idea de la libertad natural.

Pero contesta Demócrates:

> Yo creo que los jurisconsultos hablan con seriedad y con mucha prudencia; sólo que ese nombre de servidumbre significa para los jurisperitos muy distinta cosa que para los filósofos: para los primeros, la servidumbre es cosa adventicia y nacida de fuerza mayor y del derecho de gentes, y a veces del derecho civil, al paso que los filósofos llaman servidumbre a la torpeza de entendimiento y a las costumbres inhumanas y bárbaras.

La diferencia que advertían los escolásticos entre la servidumbre legal y la natural equivalía, por lo tanto, a la que Sepúlveda establecía entre el sistema de los jurisperitos y el de los filósofos.

A consecuencia de ello llegó nuestro autor, en la práctica de Indias, a distinguir la suerte de los naturales que resistían a los españoles de la de aquellos que por prudencia o temor los obedecían. Así como de la fortuna y libertad de los primeros podía decidir a su arbitrio el vencedor, así el reducir los otros a servidumbre y despojarlos de sus bienes sería acción injusta, por no decir impía y nefanda. Sólo era lícito tenerlos como estipendiarios y tributarios según su naturaleza y condición.

Esto último conducía de nuevo al gobierno mixto o intermedio entre la libertad y la esclavitud, de que hablaron los tratadistas anteriores cuando pretendían justificar las encomiendas, los servicios y tributos de los indios en beneficio de los españoles.

No es extraño que las razones de Sepúlveda hayan merecido el aplauso de los conquistadores de México, a tal punto que el Ayuntamiento acordó obsequiarle «algunas cosas desta tierra de joyas y aforros hasta el valor de doscientos pesos de oro de minas».

En suma: la doctrina de Sepúlveda era inseparable de la tutela del bárbaro por el prudente, pero podía ser ajena a la esclavitud del derecho.

En el *Democrates alter* se aborda otro aspecto de la cuestión internacional que resulta de indudable interés para los lectores de nuestra época.

El alemán Leopoldo hace esta embarazosa pregunta:

> ¿qué sucederá si un príncipe, movido no por avaricia ni por sed de imperio, sino por la estrechez de los límites de sus estados o por la pobreza de ellos, mueve la guerra a sus vecinos para apoderarse de sus campos como de una presa casi necesaria?

A lo que responde Demócrates: «Eso no sería guerra sino latrocinio». Opinión que comparte Vitoria, a quien parece ocioso disputar sobre tal cosa, pues cada parte podría alegar lo propio y se llegaría, no a la justicia, sino al caos.

Libertad cristiana

La doctrina de la servidumbre natural, invocada en el debate sobre el nuevo mundo, provocó la reacción crítica de escolásticos españoles que, apoyándose en la idea de la libertad cristiana, abogaron por que se tratara a los indios de manera más generosa y pacífica. Los primeros dominicos arribaron a la isla Española en 1510. El domingo anterior a la fiesta de Navidad, fray Antonio de Montesinos predicó su famoso sermón en defensa de los indios:

> me he subido aquí, yo que soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla [...] Esta voz es que estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes [...] ¿Éstos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?...

Semejantes palabras disgustaron a las autoridades y a los colonos de la isla. El rey Fernando el Católico las desaprobó tan pronto como tuvo noticia de ellas. Y lo propio hizo el superior de la Orden de Santo Domingo en España, pero con esta salvedad: si el padre no puede en conciencia transigir con aquello que reprueba, debe regresar a la península. Así ocurrió, y desde ese momento se desarrolla una campaña en favor de los indígenas de América que estaba llamada a repercutir tanto en la esfera de las ideas como en la más concreta de las instituciones de gobierno.

De aquel ambiente antillano surgió asimismo la figura de Las Casas, incansable «procurador en corte» por la causa de los indios, como le llamó uno de sus opositores.

En las juntas públicas así como en consultas particulares no faltó la voz cristiana que se alzaba en defensa de los indígenas. La polémica llegó a interesar a las mentes sobresalientes de las religiones y universidades de España, como lo demuestran las vigorosas aportaciones de Vitoria, Soto, Vázquez de Menchaca, Acosta, Báñez, Suárez, etc.

Sin entrar en minucias que no corresponden a la índole del presente estudio, veamos cómo se formó, en sus líneas fundamentales, la doctrina liberal que sirvió de inspiración al estatuto adoptado por España para gobernar a los naturales del nuevo mundo.

Hacia 1512, época en que se reunió la Junta de Burgos a la que ya hicimos referencia, uno de los miembros de ella que opinó a favor de la servidumbre natural, fray Bernardo de Mesa, de la Orden de los Predicadores, se hizo cargo de una objeción importante que habían formulado los defensores de la libertad de los indios. Éstos argumentaban que la incapacidad que se atribuía a los hombres de las Indias contradecía a la bondad y potencia de su Hacedor; porque cuado la causa produce efecto tal que no puede conseguir su fin, es por alguna falta de la causa, y «así será falta de Dios haber hecho hombres sin capacidad bastante para recibir fe y para salvarse».

Fray Bernardo retrocedía atemorizado ante esta proposición y aclaraba que ninguno de sano entendimiento podría sostener que en estos indios no había capacidad para recibir la fe cristiana y virtud que bastara para salvarse y conseguir el último fin de la bienaventuranza. Pero osaba decir que se advertía en ellos tan pequeña disposición de naturaleza y habituación, que para traerlos a recibir la fe y las buenas costumbres era menester tomar mucho trabajo, por estar ellos en tan remota disposición; y dado que recibieran la fe, su naturaleza no les consentía tener perseverancia en la virtud. De donde se seguía, según Mesa, que aunque los indios tuvieran capacidad para recibir la fe, no por eso dejaba de ser necesario tenerlos en alguna manera de servidumbre, para mejor disponerlos y para constreñirles a la perseverancia, y esto era conforme a la bondad de Dios.

Se enfrentaba, así, la jerarquía clásica basada en la diferencia de razón a la enseñanza bíblica de la creación del hombre por Dios: «Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza... Y crió Dios al hombre a su imagen» *(Génesis, I, 26-27).* Como el defecto esencial de la criatura podía entrañar una falta del Creador, fray Bernardo se veía en el caso de moderar la supuesta incapacidad del indio: no era posible en sentido absoluto, porque cualquier hombre podía recibir la fe y salvarse. Creía que las causas geográficas y los hábitos viciosos amenguaban la capacidad del indio; pero dentro de un principio optimista de dignidad humana racional, más pleno y firme que la habilidad intelectiva que Aristóteles concedía al bárbaro. Merced a un típico acomodo escolástico, Mesa estimaba que esta capacidad para recibir la fe era compatible con alguna manera de servidumbre natural basada en defectos de razón, ahora trocados prudentemente en pequeña disposición de naturaleza y hábito para recibir y conservar la fe y las buenas costumbres.

Entre Aristóteles y el Génesis procuraba Mesa guardar el equilibrio. Mas la aparición de los habitantes del nuevo mundo infundía gravedad a estas preguntas: ¿era posible la irracionalidad de tantos hombres nuevos?, ¿hasta qué punto podía ella conciliarse con la idea de la recta Creación?, ¿a cuál grado de distinción humana cabía descender sin desdoro de los principios de la filosofía cristiana?

La antítesis entre la creación divina del hombre y los defectos de la criatura terrena era salvada comúnmente por los pensadores cristianos, ya por la idea de la naturaleza —mayordomo de Dios se diría en el siglo XVI— susceptible de errores, ya por la distinción entre el estado de inocencia y el del mundo caído en el pecado. Sin embargo, dada la magnitud del problema suscitado por la alegada incapacidad de los indios, se explica que surgieran las objeciones que trató de sortear fray Bernardo de Mesa, sin haber logrado poner término a la polémica, según podrá apreciarse adelante.

A semejanza de un abogado que tratara de impresionar al juez con la acumulación de todas las razones favorables a su causa, fray Bartolomé de Las Casas (1474-1566) se valió de diversos recursos ideológicos para proteger a los indios de las consecuencias de la doctrina de la servidumbre natural, particularmente de la guerra, la esclavitud y las encomiendas.

Analizó en primer término la situación de hecho: los indios no son irracionales ni bárbaros como suponen quienes los llaman siervos por naturaleza. Es una calumnia nacida de la ignorancia o de la mala fe e interesado juicio de los informantes. Por el contrario, gozan de razón, de capacidad moral y política, de habilidad mecánica, de buenaa disposición y belleza de rostros y cuerpos. Muchos de ellos hasta pueden gobernar a los españoles en la vida monástica, económica o política, y enseñarles buenas costumbres; aun pueden dominarlos con la razón natural, como dice el Filósofo hablando de griegos y bárbaros.

No siempre el juicio de Las Casas se mantuvo en ese grado de exaltación, pues llegó a reconocer que los indios tenían algunos defectos que los apartaban de la perfección de ordenada policía; pero comparaba ese estado con el que antiguamente tuvieron todas las naciones del mundo «a los principios de las poblaciones de las tierras», e insistía en que no por eso los hombres del nuevo mundo carecían de buena razón para fácilmente ser reducidos a todo orden social, conversación y vida doméstica y política.

La difundida práctica de los sacrificios humanos constituía un obstá-

culo para la idealización de la cultura de los indios; sin embargo, nuestro audaz cristiano del siglo XVI no se arredró ante el problema, afirmando:

> Las naciones que a sus dioses ofrecían en sacrificio hombres, por la misma razón mejor concepto formaron y más noble y digna estimación tuvieron de la excelencia y deidad y merecimiento (puesto que idólatras engañados) de sus dioses, y por consiguiente, mejor consideración naturalmente y más cierto discurso, y juicio de razón, y mejor usaron de los actos del entendimiento que todas las otras, y a todas las dichas hicieron ventaja, como más religiosas, y sobre todos los del mundo se aventajaron los que por bien de sus pueblos ofrecieron en sacrificio sus propios hijos.

Esta doctrina no puede sorprender a los antropólogos modernos; pero a Sepúlveda, en su polémica con Las Casas, le pareció «impía y herética».

Otro aspecto fundamental del ideario de Las Casas es el relacionado con su manera de explicar la «intención» que tuvo Aristóteles al sostener la doctrina de la servidumbre por naturaleza.

En alguna ocasión aseguró fray Bartolomé que ella tocaba más bien al gobierno civil que a la esclavitud; o sea, que el Filósofo sólo quiso explicar que la naturaleza provee algunos hombres hábiles para poder gobernar a los demás.

Pero como nuestro religioso no ignoraba que la teoría de la servidumbre venía expuesta en la parte de la *Política* referente a la administración de la familia, hubo de aceptar como «otra» enseñanza de Aristóteles:

> que para cumplir con las dos combinaciones o compañías necesarias a la casa, que son marido y mujer, y señor y siervo, proveyó la Naturaleza de algunos siervos por natura, errando ella que les faltase el juicio necesario para se gobernar por razón, y les diese fuerzas corporales para que sirviesen al señor de la casa, de manera que a ellos, siervos por natura, fuese provechoso, y a los que por natura fuesen señores de ellos, que es ser prudentes para gobernar la casa.

Esta explicación se acercaba más al concepto aristotélico de la servidumbre natural, aunque ya se ha visto que Las Casas tenía el cuidado de precisar que dicha servidumbre se producía cuando, por «error de la naturaleza», nacían hombres faltos del juicio necesario para gobernarse por razón. Más adelante volveremos sobre la raíz y el alcance de este importante agregado.

Seguía la afirmación habitual acerca de que la servidumbre expuesta

no tocaba a los indios, porque no carecían de juicio de razón para gobernar sus casas y las ajenas.

Otro recurso de que se valió Las Casas para proteger a los indios de los efectos de la doctrina aristotélica de la servidumbre consistió en distinguir varias clases de bárbaros. Latamente lo eran las gentes que tenían alguna extrañeza en sus opiniones o costumbres, aunque no les faltara prudencia para regirse. Otros se consideraban bárbaros por carecer de caracteres y letras. Pero de estas dos maneras de hombres, comentaba Las Casas, nunca entendió Aristóteles que fuesen siervos por natura y que por esto se les pudiera hacer guerra. Fray Bartolomé sólo creía aplicable el argumento clásico a una tercera clase de bárbaros que, por sus perversas costumbres, rudeza de ingenio y brutal inclinación, eran como fieras silvestres que vivían por los campos, sin ciudades ni casas, sin policía, sin leyes, sin ritos ni tratos que fuesen de derecho de gentes; sino que andaban *palantes* como se decía en latín, es decir, robando y haciendo fuerza. De éstos podía entenderse lo que decía Aristóteles acerca de que, como era lícito cazar a las fieras, así era justo hacerles guerra, defendiéndonos de ellos y procurando reducirlos a policía humana. Pero los indios eran gente gregátil y civil y tenían bastante policía para que por esta razón de barbarie no se les pudiese hacer guerra.

Las Casas acomodaba así el hecho antropológico (más favorable que el aceptado por sus opositores) a un concepto de la barbarie dividido en convenientes géneros, para reducir la teoría de Aristóteles a lo que pensaba que debía significar.

La libertad de la interpretación permitía al pensador escolástico rodear de tantos distingos y condiciones a la doctrina pagana, que venía a decir lo que al intérprete convenía, no lo que Aristóteles había opinado como sabio de la cultura clásica.

En cuanto a la autoridad de Aristóteles, influía otro factor digno de ser tomado en consideración: ¿qué valor tenía la doctrina de un sabio gentil para los cristianos? Los varones admirables de la antigüedad que murieron antes del advenimiento de Cristo, ¿se perdieron o se salvaron espiritualmente?, ¿era su doctrina congruente con la del cristianismo?

Obsérvese que de la manera de resolver este problema mayor podía depender la actitud de los pensadores cristianos del siglo XVI ante el argumento clásico de la servidumbre por naturaleza.

Sepúlveda pensaba que, en términos generales, la doctrina aristotélica en nada o en muy poco difería de la cristiana, y confiaba en que Aristóteles le hallaría entre los bienaventurados.

En cambio Las Casas insistía en la condición pagana del Filósofo, el cual creía que «está ardiendo en los infiernos». Y recomendaba que tanto se usara de su doctrina cuanto con la santa fe y costumbre de la religión cristiana conviniere. Por eso, ante el conflicto entre la jerarquía clásica y la libertad cristiana, fray Bartolomé se emancipaba de la autoridad del filósofo para proponer este elevado principio:

> Nuestra religión cristiana es igual y se adapta a todas las naciones del mundo, y a todas igualmente recibe, y a ninguna quita su libertad ni sus señoríos, ni mete debajo de servidumbre, so color ni achaques de que son siervos a natura o libres.

Esta independencia ante la autoridad de Aristóteles no constituía una singularidad, como lo demuestran otras sentencias de autores españoles de los siglos XVI y XVII.

Por ejemplo, Bartolomé de Albornoz, en una disputa acerca de la esclavitud de los negros, afirmaba que la guerra que se hacía contra ellos, ni según Aristóteles era justa, «y mucho menos según Jesucristo, que trata diferente filosofía que los otros».

Volviendo al examen de la teoría de Las Casas, es preciso recordar aquella objeción que preocupó a fray Bernardo de Mesa tocante a que la irracionalidad de los indios no era congruente con la idea de la creación divina del hombre.

Ya sabemos que Las Casas sólo aceptaba la existencia, por «error de la naturaleza», de algunos hombres faltos de razón para gobernarse. El carácter excepcional de ese estado de «amencia» se explica a consecuencia de que nuestro religioso pensaba que normalmente, por efecto del acto de creación, la naturaleza humana ostenta un carácter racional. Por eso decía que los siervos por natura son estólidos y santochados y sin juicio o poco juicio de razón, «y esto es como monstruo en la naturaleza humana y así han de ser muy poquitos y por maravilla». Un hombre y un animal nacen, por excepción, cojos o mancos, o con un solo ojo, o con más de dos, o con seis dedos. Lo mismo ocurre en los árboles y

> en las otras cosas criadas, que siempre nacen y son perfectas, según sus especies, y por maravilla hay monstruosidad en ellas, que se dice defecto y error de la naturaleza; y mucho menos y por maravilla esto acaece en la naturaleza humana, aun en lo corporal, y muy mucho menos es necesario que acaezca en la monstruosidad del entendimiento; ser, conviene a saber, una persona loca, o santochada o mentecata, y esto es la mayor

> monstruosidad que puede acaecer, como el ser de la naturaleza humana consista, y principalmente, en ser racional, y por consiguiente sea la más excelente de las cosas criadas, sacados los ángeles.

Las Casas consideraba que esos hombres carentes por excepción del conveniente juicio de razón para gobernarse eran los que por naturaleza se consideraban siervos, y como los indios resultaban ser innumerables,

> luego imposible es, aunque no hubiésemos visto por los ojos el contrario, que puedan ser siervos por natura, y así, monstruos en la naturaleza humana, como la naturaleza obre siempre perfectamente y no falte sino en muy mínima parte.

O sea, según este religioso del siglo XVI que admite la enseñanza bíblica del mundo creado por Dios, la razón, signo distintivo del género humano, no puede faltar a los hombres en cualquier grado ni número.

Las Casas se emancipa en el pasaje citado de toda consideración de hecho. La antropología americana queda relegada a un discreto lugar secundario; en cambio, sobresale la idea apriorística de la naturaleza racional humana, así como la tendencia del género a conservar los atributos con que lo ha investido el acto divino de creación. Basta que los indios sean muchos para que no pueda convenirles el argumento de irracionalidad. Recuérdese la frase: «Imposible es, aunque no hubiésemos visto por los ojos el contrario, que puedan ser siervos por natura.»

Todavía añade Las Casas, en la *Apologética historia,* para disipar cualquier duda, que calificar de bárbaros e irracionales a todos los pueblos o la mayor parte del nuevo orbe es tildar a la obra divina de un error magno que la naturaleza y su orden no pueden tolerar:

> como si la Divina Providencia en la creación de tan innumerable número de ánimas racionales, se hubiera descuidado dejando errar la naturaleza humana, por quien tanto determinó hacer e hizo en tan cuasi infinita parte como ésta es, del linaje humano, a que saliesen todas insociales y por consiguiente monstruosas, contra la natural inclinación de todas las gentes del mundo.

De esta fundamental idea de creación deduce Las Casas la unidad intrínseca del linaje humano:

> todas las naciones del mundo son hombres y de cada uno dellos es una no más la definición; todos tienen entendimiento y voluntad, todos tie-

> nen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores, y se mueven por los objetos de ellos, todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño.

Y, trasladando el mismo principio al orden religioso, asegura:

> nunca hubo generación, ni linaje, ni pueblo, ni lengua en todas las gentes criadas y más desde la Redención, que no pueda ser contada entre los predestinados, es decir, miembros del cuerpo místico de Jesucristo, que dijo San Pablo, e Iglesia.

Por su misma idea del hombre, Las Casas tenía fe en la capacidad de civilización de todos los pueblos incultos. No creía en la barbarie fija e irreductible:

> así como la tierra inculta no da por fruto sino cardos y espinas, pero contiene virtud en sí para que, cultivándola, produzca de sí fruto doméstico, útil y conveniente, por la misma forma y manera todos los hombres del mundo, por bárbaros y brutales que sean, como de necesidad, si hombres son, consigan uso de razón y tengan capacidad de las cosas pertenecientes de instrucción y doctrina, consiguiente y necesaria cosa es, que ninguna gente pueda ser en el mundo, por bárbara e inhumana que sea, ni hallarse nación que, enseñándola y doctrinándola por la manera que requiere la natural condición de los hombres, mayormente con la doctrina de la fe, no produzca frutos razonables de hombres ubérrimos.

Esta fe teológica en el progreso humano, al reflejarse en el curso de la historia, llevaba a Las Casas a concluir:

> aunque los hombres al principio fueron todos incultos y como tierra no labrada, feroces y bestiales, pero por la natural discreción y habilidad que en sus ánimas tienen innata, como los haya criado Dios racionales, siendo reducidos y persuadidos por razón y amor y buena industria, que es el propio modo por el cual se han de mover y traer al ejercicio de la virtud las racionales criaturas, no hay nación alguna, ni la puede haber, que no pueda ser atraída y reducida a toda virtud política y a toda humanidad de domésticos, políticos y racionales hombres.

De esta suerte, la idea de la creación divina del hombre salvaguarda su racionalidad y pone coto a la amencia sobre la que descansa la servidumbre por naturaleza. Podrá haber pueblos agresores de costumbres ru-

das (los *palantes);* excepcionalmente algunos hombres faltos de razón; y «al principio» pudieron reinar la incultura, la ferocidad y la bestialidad; pero ni la amencia pudo extenderse a pueblos enteros, en cualquier grado, ni faltó a los incultos la capacidad de mejoramiento. Para convencerse, no es preciso esperar a verlo con los ojos, sino pensarlo con el entendimiento cristiano, que supone la obra poderosa y recta del Creador. «Todas las naciones del mundo son hombres», y no unos hombres y otros hombrecillos como quería Sepúlveda.

No obstante sus habituales exageraciones, Las Casas supo dar expresión a la doctrina de la libertad cristiana que servía de amparo a los derechos del indio.

Un eco importante de este pensamiento se encuentra en la famosa bula del papa Paulo III de 9 de junio de 1537. Ella declara, con una autoridad ante el mundo cristiano de que carecían las opiniones de los tratadistas, que

> La misma Verdad, que ni puede engañar ni ser engañada, cuando enviaba los predicadores de su fe a ejercitar este oficio, sabemos que les dijo: «Id y enseñad a todas la gentes»; a todas dijo, indiferentemente, porque todas son capaces de recibir la enseñanza de nuestra fe [...] aquestos mismos indios, como verdaderos hombres [...] son capaces de la fe de Cristo [...] declaramos que los dichos indios y todas las demás gentes que de aquí adelante vinieren a noticia de los cristianos, aunque estén fuera de la fe de Cristo, no están privados, ni deben serlo, de su libertad ni del dominio de sus bienes [...] han de ser atraídos y convidados a la dicha fe de Cristo...

La serena confianza con que se dice que todos los hombres son capaces de recibir la enseñanza de la fe y que no deben perder su libertad ni sus bienes, rebasa cualquier noción fundada en la experiencia; pues eso se afirma de los indios ya conocidos y de «todas las demás gentes que de aquí adelante vinieren a noticia de los cristianos».

No seguiremos estas ideas a través de cada uno de los grandes pensadores escolásticos de los siglos XVI y XVII que se ocuparon de los problemas de América; ni haremos memoria de las frecuentes juntas oficiales donde ellas se ventilaron. Pero sí nos parece necesario subrayar los principios que, brotando de una y otra fuente, integraron el cuerpo de doctrina que sirvió de inspiración última a las leyes de Indias.

¿Condena el medio natural a ciertos pueblos a la irracionalidad y a la sujeción?

Ya sabemos que los primeros escolásticos consultados en el caso de los indios, así como Juan Ginés de Sepúlveda, trataron de fundar la incapacidad de los hombres del nuevo mundo en razones geográficas, tales como la latitud, la insularidad y la influencia de los astros.

Otros autores, entre ellos Las Casas y Gregorio López, este último en 1555, sostuvieron que la experiencia no justificaba esa supuesta vinculación causal. López advertía que cerca del Ecuador vivían muchos pueblos en tierra grata, fértil y templada. Y no ignoramos que Las Casas combatió la tesis desfavorable a los pueblos antillanos por medio de oportunas comparaciones con los isleños cercanos a Europa.

La polémica obedeció más bien a intereses políticos y morales que a los científicos. El espíritu moderno poco encuentra de valor antropológico en esas disputas acerca de la barbarie de los indios. Pero sí importa observar que se toma en cuenta la influencia del medio sobre la civilización humana, y que de tal planteamiento se desprenden consecuencias políticas que afectan a los pueblos exóticos.

No sería ésta la última vez que un problema de expansión colonizadora se relacionara con teorías sobre climas y otros factores semejantes de orden natural. Al igual que los defensores de la servidumbre en el siglo XVI, posteriores tratadistas invocarían la ciencia de la naturaleza, tan respetada por su adusta verdad, a fin de ahorrarse muchas preocupaciones éticas y jurídicas nacidas con ocasión del contacto de civilizaciones diversas.

La Escolástica española escogió finalmente, según se ha visto, la senda ética, y dejó de lado los halagos y conveniencias del determinismo naturalista.

¿Constituye la barbarie un estado uniforme que justifica el uso de la violencia para dominar a los bárbaros o cabe distinguir dentro de ellos géneros diversos que ameritan un tratamiento distinto?

El jesuita José de Acosta († 1600) es quien perfecciona el deslinde entre las varias clases de bárbaros, ya iniciado por Las Casas. En vez de aceptar la unidad bárbara indiana a que se refería Sepúlveda, procura reflejar en su ideario la pluralidad cultural de los habitantes del nuevo mundo. Distingue tres clases de bárbaros, comprendiendo en su clasificación a los pueblos de Asia y América: *a)* los que no se alejan mucho de la recta razón y de las costumbres del género humano; a ellos pertenecen principalmente los que tienen república, leyes, ciudades defendidas, magistrados, comercio regular y opulento y, lo que está por encima de todo, el uso de la escritura; tales son los chinos, los japoneses y otros pueblos

de la India Oriental, a los cuales se debe convencer, sin ayuda de la fuerza, para sujetarlos a Cristo; *b)* pertenecen a la segunda clase de bárbaros los que, si bien carecen de letras, de leyes escritas y estudios filosóficos y políticos, sin embargo tienen magistrados ciertos y república, moradas fijas, guardan policía, poseen caudillos y orden de milicia y religión; en fin, hasta cierto punto se rigen por la razón humana. Entre éstos se encuentran los mexicanos y los peruanos, que tienen instituciones admirables. Empero, mucho se apartaron de la recta razón y de las costumbres del género humano. Acosta no se opone a que sean dados en gobierno, los que de ellos ingresen en la vida cristiana, a príncipes y magistrados cristianos, pero las facultades, pertenencias y leyes de los bárbaros que no sean contrarias a la naturaleza o al Evangelio les deben ser permitidas; *c)* la última clase de bárbaros no comprende a todos los habitantes del nuevo mundo: es la de los hombres silvestres, parecidos a las fieras, que apenas poseen sentido humano; sin leyes, reinos, alianzas, sin magistrados ciertos ni república, sin morada fija y, caso de tenerla, más parecida a caverna de fieras o establo de ganados. Cita como ejemplo a los caribes. A tales bárbaros corresponde lo que escribe Aristóteles acerca de que, como fieras y por la fuerza, pueden ser domados. Sin embargo, no puede aceptarse este método con respecto a todos los indios, si no se quiere errar gravemente, ni ofrecer como maestras del Evangelio a la codicia y a la tiranía.

El fruto principal de estas distinciones consistía en limitar el alcance de la dominación violenta a cierta clase de bárbaros y en robustecer los derechos de los que eran sometidos al imperio cristiano.

¿Nace la barbarie de la incapacidad natural o de la mala educación? Es decir, ¿se trata de una cualidad intrínseca de la naturaleza del hombre o de un estado susceptible de ser modificado por métodos religiosos y culturales?

La respuesta usual de los tratadistas españoles es que el bárbaro puede ser cultivado. De los indios decía Vitoria en 1539:

> El que parezcan tan idiotas débese en su mayor parte a la mala educación, ni más ni menos que entre nosotros hay muchos rústicos que poco se diferencian de las bestias.

Gregorio López aseguraba, al mediar el siglo, que la impericia de los indios se debía más a la infidelidad que a la carencia de razón humana. En 1629 se haría eco de este pensamiento el jurista Solórzano Pereira, al

referise a quienes probaban que cualquier hombre, por silvestre que fuese, en teniendo alguna luz de razón podía con paciencia ser cultivado y doctrinado.

Semejante afirmación, de honda raigambre cristiana, se hallaba vinculada con la idea de la creación divina del hombre, según vimos al exponer el pensamiento de Las Casas. Asimismo Vitoria sostenía que

> Dios y la Naturaleza no faltan en lo necesario para la mayor parte de la especie, y lo principal del hombre es la razón, y es vana la potencia que no se reduce al acto.

Es decir, la irracionalidad en que se apoya la servidumbre por naturaleza, cuando sobrepasa el margen de la excepción, compromete el orden divino y natural que presupone la capacidad de la mayoría de los hombres. López de Gómara escribía hacia 1552, en dedicatoria a Carlos V, que en el nuevo mundo

> los hombres son como nosotros, fuera del color, que de otra manera bestias y monstruos serían y no vendrían, como vienen, de Adán.

Sentencia a la que acompaña esta otra de indudable significación práctica:

> Justo es que los hombres que nascen libres no sean esclavos de otros hombres, especialmente saliendo de la servidumbre del diablo por el santo baptismo, y aunque la servidumbre y captiverio, por culpa y por pena es del pecado, según declaran los santos doctores Agustín y Crisóstomo.

¿Cabe confundir la servidumbre legal con la natural o existen tales diferencias entre ambas que es posible separar la suerte de los hombres comprendidos en uno y otro caso?

Ya Aristóteles distinguía entre la servidumbre impuesta por la ley, a consecuencia, por ejemplo, de la guerra, y la que él reputaba natural por corresponder a las desigualdades que, en cuanto al uso de la razón, privan entre los hombres. Se recordará que en forma parecida Sepúlveda mantenía que la servidumbre significaba para los jurisperitos muy distinta cosa que para los filósofos. Sin embargo, correspondió a los escolásticos españoles, que no habían olvidado la tradición de los juristas de la Edad Media, llevar a sus últimas consecuencias la separación de una y otra servidumbre, con la franca mira de liberalizar la de orden natural.

Fernando Vázquez de Menchaca († 1569), Domingo Báñez († 1604), Diego de Saavedra Fajardo (en escrito de 1631), entre otros, aseguraron que la servidumbre por naturaleza no correspondía a lo que el nombre sugería; que era beneficiosa para el siervo, y por eso no constituía propiamente una servidumbre; ni debía en rigor ser llamada así, «sino en una acepción general y amplia». Los siervos por natura eran del todo libres y servían a los hombres prudentes para recibir la guía de éstos, no para la comodidad de tales señores.

Vitoria creía que la índole de la tutela del prudente sobre el bárbaro era semejante a la que soportaban los menores e idiotas, y que se podía basar en la caridad, ya que era para bien del tutelado, no sólo para negocio del tutor. En esto le acompañaba Domingo de Soto († 1560), según el cual,

> quien es señor por naturaleza, no usa a los siervos naturales como cosas que posee para su propia ventaja, sino como libres y hombres con derecho propio y para el bien de éstos, es decir, enseñándoles e inculcándoles buenas costumbres.

En la centuria siguiente a la de la conquista, aún repetía Solórzano Pereira que dicha tutela estaba dedicada más a la comodidad del bárbaro que a la del sabio, y que la dominación de los indios de cierta cultura había de ser política, no despótica, pues eran libres por naturaleza.

Este giro de las ideas escolásticas vino a cerrar el ciclo de la revisión cristiana del imperialismo clásico; pues si bien Aristóteles admitía que la servidumbre natural acarreaba algún bien al que no se sabía regir, no ocultaba que principalmente cedía en beneficio del señor. No olvidemos tampoco que los españoles aceptaron en los comienzos de la colonización la idea de un gobierno para los indios intermedio entre la servidumbre y la libertad. Ahora surgía una interpretación más generosa del estado y destino de los hombres de América; ya que, de acuerdo con la doctrina de los escolásticos revisionistas, los hombres del viejo mundo debían pasar al nuevo con el propósito de instruir en el orden religioso y civil a los indios; de procurar con caridad el bien de éstos; y de gozar de los beneficios materiales sólo en función de los fines de esa misión paternal y cristiana.

Era una teoría, nada más, pero tampoco nada menos; porque no puede sernos indiferente que la intención tratase de ser justa y generosa; ni cabe cerrar los ojos ante los extremos de opresión a que se hubiera po-

dido descender en caso de faltar ese cristianismo liberal que, dentro de las condiciones de la época, representaba la generosidad y el anhelo de libertad que afortunadamente acompañan siempre al hombre en su peregrinación por la historia.

Pero es de preguntar: ¿cuáles fueron las consecuencias prácticas de semejante doctrina, si es que las tuvo?

Las leyes de Indias, después de algunas fluctuaciones, prohibieron la esclavitud de los naturales del nuevo mundo; por eso, a mediados del siglo XVI, fueron puestos en libertad los cautivos de conquistas y guerras. En la Audiencia de México esta libertad alcanzó a más de 3.000 indios, sin contar a los emancipados en las provincias. Después sólo se admitió la servidumbre de aborígenes indómitos que mantuvieran focos de hostilidad en el imperio.

Las encomiendas no se suprimieron hasta el siglo XVIII, lo cual, a primera vista, representó un triunfo para los defensores de la servidumbre por naturaleza; pero se declaró abiertamente que el indio encomendado era libre, y se reformó la institución a fin de aproximarla a los principios de la tutela cristiana y civilizadora.

Gran número de disposiciones generales con respecto al indio se inspiraron, después de la conquista, en propósitos de protección y humanitarismo, que suelen celebrarse como un título honroso del régimen español en América. A esto se debió, por ejemplo, que en la *Recopilación de las leyes de Indias* figurara una sección completa dedicada al «buen tratamiento de los indios».

En lo que respecta a la religión, el cristianismo se propagó entre los nativos sobre la base implícita de la hermandad humana en Cristo. El deber de doctrinarlos y acogerlos en la fe fue subrayado con insistencia en los documentos oficiales y eclesiásticos.

La educación civil se procuró mediante varios procedimientos, como la agrupación de los indios en poblaciones; la modificación de las costumbres incompatibles con las de Europa; la concesión de privilegios legales y la tutela administrativa que tendía a impartir amparo.

Es claro que el pensamiento escolástico y sus reflejos institucionales hubieron de enfrentarse a una realidad social de colonización que se hallaba dominada por intereses económicos, y en la cual se ensayaba trabajosamente la convivencia de razas y culturas diversas. Suelen tales contactos ir acompañados de choques y excesos que ni la teoría ni la ley bastan a reprimir en cada momento y lugar. De cierto, no podría verse en cada eclesiástico, funcionario y colono a un apóstol dispuesto a sacrifi-

carse por la conversión y el bienestar de los indios. La explotación y los excesos se hicieron presentes en las tierras sujetas a España.

Pero acaso por esto mismo, la función de las ideas liberales en dicha colonización adquirió mayor realce, pues ellas no surgieron tan sólo como alarde académico u ornato jurídico; antes bien, suministraron las bases espirituales a un régimen administrativo que, ante los hechos, probaría a diario sus virtudes y sus frustraciones.

A consecuencia de que las metas ideales eran altas y libres, existió un aliento de reforma en las instituciones coloniales de Hispanoamérica; y aquella realidad histórica, dominada por la codicia, quedó sujeta a la atracción de principios superiores de dignidad humana.

Es así como se desenvuelve la contienda entre el utilitarismo de los conquistadores y colonos, de una parte, y la concepción tutelar respecto de los indios, de otra.

La corriente ideológica que trató de proteger al nativo de América influyó asimismo en la consideración del tratamiento del negro.

Hace años llamó la atención el profesor Altamira sobre las incipientes doctrinas liberales de algunos tratadistas españoles del siglo XVI en favor de la raza africana. Sin embargo, el tema no fue recogido con suficiente énfasis por la historiografía americanista, y conviene insistir en él y aun ampliar sus fundamentos.

Bartolomé de Las Casas nos refiere en su *Historia de las Indias* que, en un principio, y con el fin de obtener la libertad de los indios, pidió que se permitiese a los españoles llevar negros a las Indias; pero más tarde se arrepintió al advertir la injusticia con que los portugueses los tomaban y hacían esclavos, y desde entonces los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, «porque la misma razón es dellos que de los indios».

Francisco de Vitoria, en respuesta a una consulta que le hizo fray Bernardino de Vique, distinguía los casos siguientes: el de los negros salteados con engaño; el de los que entre ellos eran esclavos de guerra; y por último, el de los comprados por conmutación de pena de muerte. No justificaba el primer caso, y dudaba de que fuese un procedimiento generalizado, porque, de serlo, comprometería la conciencia del rey portugués. Admitía en la segunda hipótesis que los portugueses comprasen los negros, pues no eran obligados a averiguar la justicia de las guerras entre los bárbaros: «basta que éste es esclavo, sea de hecho o de derecho, y yo le compro llanamente». Aceptaba también el tercer caso.

Pedía que los esclavos fuesen tratados humanamente, porque eran

prójimos, y el amo y el siervo tenían otro señor (Dios); siendo bien tratados, su esclavitud les convendría más que dejarlos en sus tierras.

En cuanto a la pregunta sobre si era suficiente seguridad de conciencia creer que el rey de Portugal y los de su Consejo no permitirían contrataciones injustas, no le parecía así, aunque no creía verosímil que el engaño para cautivar negros (atraerlos con juguetes y entonces capturarlos) fuese consentido y usado comúnmente.

Con mayor afán abolicionista, y bajo la influencia declarada del problema del indio, escribía al rey de España el arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, de la Orden de los Predicadores, el 30 de junio de 1560:

> no sabemos qué causa haya para que los negros sean cautivos más que los indios, pues ellos, según dicen, de buena voluntad resciben el santo evangelio y no hacen guerra a los xriptianos.

El ir a buscarlos aviva las guerras que tienen entre sí con objeto de hacer cautivos para vender. En cuanto a los beneficios corporales y espirituales que reciben a consecuencia de ser esclavos de cristianos, son contrarrestados por los daños mayores que se siguen de la separación de los matrimonios y familiares. Pide por esto el arzobispo que le sean aclaradas las causas del cautiverio de los negros para que deponga sus escrúpulos:

> Plazerá a Nuestro Señor que cesando este captiverio y contratación, como hasta aquí han ido a rescatarles los cuerpos, habrá más cuidado de llevarles la predicación del santo evangelio con que en sus tierras sean libres en los cuerpos y más en las ánimas trayéndolos al conocimiento verdadero de Jhesuxripto.

En 1569 publicó fray Tomás de Mercado su obra *Tratos y contratos de mercaderes,* destinada especialmente a los de Sevilla. En el capítulo XV estudiaba el comercio de los negros de Cabo Verde y, como en las demás partes de la obra, analizó las consecuencias morales que de él podían resultar para las conciencias de los mercaderes españoles.

Cautivar o vender negros u otra cualquiera gente, le parece que es negocio lícito y de *iure gentium,* como la división y partición de las cosas, y juzga que hay bastantes causas y razones por donde un hombres puede justamente ser cautivado y vendido. En el caso de los negros menciona:

a) la guerra que se hacen entre sí, que es frecuente, porque al igual que los italianos carecen de un señor universal; *b)* los delitos castigados con pérdida de la libertad, práctica que se usa también entre los indios; *c)* el vender los padres a sus hijos en casos de extrema necesidad, como se hace en Guinea.

Después de establecer el derecho, pasa Mercado al examen de los hechos, donde encuentra infinitos abusos cometidos al amparo de los tres títulos: hay negros dedicados a cazar a otros para venderlos; algunos superiores condenan a sus súbditos por enojo y no por justicia; los padres venden a sus hijos sin mediar necesidad. Además intervienen engaños por parte de los europeos que van a comprar los negros, y éstos son maltratados en el camino.

Por estas razones, con notable progreso humanitario, Mercado antepone la evidencia de la realidad a la doctrina en sí, aconsejando a los mercaderes españoles que no participen en el tráfico, aunque de suyo sea lícito. Reflexiona que los negros pierden para siempre su libertad, que es injuria gravísima e irrecuperable. Compara el punto de vista del mercader español que contrata con los portugueses, o con los mercaderes negros, con el del ropavejero que compra cosas que piensa son hurtadas, lo que es condenable. Para que una venta sea lícita es menester estar seguro de que la cosa pertenezca al vendedor o, al menos, que no haya fama de lo contrario. Pensar que podrían ponerse en Cabo Verde personas de confianza que examinaran los casos, no le parece que conduzca a una satisfacción cierta; es preferible desistir del trato. Algunos opinan que el Rey de Portugal tiene Consejo y a él toca definir la materia de conciencia; pero Mercado contesta que los teólogos de Sevilla y Castilla han preguntado a los de Lisboa si aprueban la trata, y éstos han respondido que si acaso piensan que en Lisboa tratan diversa teología; que ellos condenan el comercio como los teólogos españoles. ¿Es la culpa del rey portugués? Mercado supone que sus ordenanzas serán buenas; mas ocurrirá como en el caso de los españoles, que no cumplen las existentes.

En semejantes términos se expresa Bartolomé de Albornoz, después de larga permanencia en Nueva España, cuando publica en Valencia su *Arte de contratos* en 1573.

Aprueba el tráfico de los moros de Berbería, Trípoli y Cirenaica, porque ellos a su vez cautivan a los cristianos, pero rechaza el de los negros de Etiopía.

Condena a quienes de propia autoridad arman navíos y roban los esclavos o los compran robados: es contra todo derecho divino y humano

enojar a quien no causa daño, y peor aún esclavizarlo. Cuando el trato se hace por medio de los portugueses, que con autoridad de su rey contratan los negros y públicamente los venden y pagan derechos por hacerlo, hay quienes opinan que no existe pecado en cuanto al fuero exterior, pues los reyes lo consienten, y tampoco en el fuero interno, pues se hace públicamente y los religiosos no lo contradicen como lo hicieron en el caso de los indios, y aun compran esclavos negros. Pero Albornoz no admite esta opinión,

> porque de estos miserables etíopes no ha precedido culpa, para que justamente por ella pierdan su libertad, y ningún título público ni particular (por aparente que sea) basta a librar de culpa a quien los tenga en servidumbre, usurpada su libertad.

El negro puede hacerse cristiano sin ser esclavo; la libertad del ánima no se ha de pagar con la servidumbre del cuerpo; mejor es ir a ellos apostólicamente a redimirlos y no quitarles la libertad que naturalmente les dio Dios.

A estas voces habría que agregar las de Domingo de Soto, Alonso de Sandoval, Luis de Molina y Diego de Avendaño.

No faltó, por lo tanto, el análisis justo que de las premisas cristianas se atrevió a sacar conclusiones liberales a favor del negro, como antes había ocurrido con respecto al indio. Varios de los autores citados tuvieron en cuenta la experiencia de Indias y percibieron la incongruencia que encerraba el conceder la libertad a los habitantes de un continente para esclavizar a los de otro. Sin embargo, según observa Altamira, «su voz se perdió en el vacío y la entrada de negros se hizo activamente en todas las Indias».

No es fácil explicar este curso práctico. Tal vez influyó el ejemplo portugués, al que varias veces aluden los autores españoles. Es posible también que la Corte pensara que el problema no caía dentro de su jurisdicción, pues las tierras de África no eran objeto de colonización española como las de Indias. Además, mediaron intereses mercantiles de mayor fuerza que la palabra de los teólogos y juristas que llegaron a ver con claridad el problema.

El hecho es que las posesiones españolas de América recibieron buen número de esclavos africanos, participando en el tráfico las principales naciones de Europa.

Lo que sí puede afirmarse es que la tradición iusnaturalista cristiana

del siglo XVI, favorable al negro, no se olvidó por completo entre los autores de habla hispana, llegando a entroncar con la filosofía del siglo XVIII.

El jesuita mexicano Francisco Javier Alegre (1729-1788) habla del tráfico de esclavos desarrollado por los portugueses en África desde que ocuparon, por el año de 1448, las islas de Cabo Verde; y que después del descubrimiento de América y de haber prohibido la servidumbre personal de los indígenas las humanísimas y santísimas leyes de Carlos V y de Felipe II,

> hubo algunos que aconsejaron al Rey que fueran enviados los esclavos etíopes a aquellas nuevas tierras. Así aquellos buenos varones, que tenían celo por las cosas de Dios, pero no un celo iluminado y conforme a la razón, mientras protegían la libertad de los americanos, impusieron a las naciones de África una perpetua deportación y el durísimo yugo de la esclavitud.

Esta explicación previa sirve a nuestro autor para concluir:

> Por tanto, siendo así que estos etíopes ni son esclavos por su nacimiento, ni por sí mismos o porque sus padres fueron vendidos por causa de urgente necesidad, ni han sido condenados a la servidumbre por sentencia de legítimo juez, ni pueden ser considerados como cautivos en guerra justa, ya que sus bárbaros reyezuelos guerrean entre sí por mero antojo o por causas insignificantes; más todavía, después de que los europeos establecieron aquel comercio, las más de las veces hacen la guerra sólo por coger hombres para venderlos, como claramente se ve por las mismas historias de los portugueses, ingleses y holandeses (de los cuales los últimos dedícanse con gran empeño a tal comercio); síguese que esa esclavitud, como expresamente escribió Molina, es del todo injusta e inicua, a no ser que los ministros regios a quienes les está encomendado este asunto tengan noticia del justo título que la haga lícita en casos particulares y den testimonio acerca de él; sobre todo si consideramos que en los reinos de Angola y del Congo, en la isla de Santo Tomás y en otros lugares hay muchísimos cristianos que son hechos cautivos por los infieles y que no es lícito a los cristianos comprarlos...

¿Debe la teoría de Alegre más al «celo iluminado y conforme a la razón» de que nos habla en su discurso o a la cita expresa de Molina? Al parecer, ya entreteje la doctrina escolástica con la racionalista; pero no era poco que un americano liberal del siglo XVIII hallara en su propia tradición un punto de apoyo.

Es indudable que, según hemos visto, el impulso cristiano no bastó

para detener la esclavitud de los negros, correspondiendo a la filosofía de las luces el librar la batalla decisiva. Pero mientras llegaba el momento de asociar el liberalismo escolástico con la filosofía dieciochesca, como lo hizo Alegre, aquella tradición cristiana pudo contribuir a hacer menos riguroso, en términos generales, el tratamiento de los negros en la sociedad colonial española, según observaron los viajeros que tuvieron ocasión de comparar este régimen con el de otras dependencias europeas.

En el siglo XVIII, el movimiento enciclopedista hubo de reflejarse en las consultas del gobierno hispano y en las leyes sobre los negros, como lo comprueba la cédula circular de 15 de agosto de 1789 sobre la educación, trato y ocupación de los esclavos en Indias.

Más tarde, abolida la esclavitud de los africanos, cupo otra tarea benéfica a dicha tradición humanitaria: la de amenguar los prejuicios sociales que dejó tras de sí la secular institución.

En suma: la actitud intelectual de los españoles ante el tratamiento de los indios y de los negros presenta, de una parte, limitaciones de época y de ambiente; y de otra, generosas y universales ideas de libertad humana que contribuyeron a mejorar el destino de hombres pertenecientes a culturas distintas de la europea.

Por eso puede afirmarse, sin temor a caer en la falsa apología, que, desde el primer momento, la servidumbre y la libertad libraron entre nosotros su eterna batalla, cuyo resultado decide en cada época histórica el grado de progreso ideal y práctico que constituye el patrimonio de la generación viviente.

Igualdad dieciochesca

Nuevas ideas surgen, a partir del siglo XVIII, con respecto a la igualdad y libertad humanas.

No se trata de una prolongación sencilla del pensamiento del siglo XVI. El clima histórico y el tema mismo varían, pero las nuevas conclusiones ofrecen, a veces, afinidades sorprendentes con las defendidas por los polemistas españoles.

De varias maneras se hacen presentes los temas americanos en las obras del siglo XVIII: se censura la conquista y la esclavitud de los indios y negros; se contraponen las luces del siglo al obscurantismo de la actuación española (el ejemplo horroroso de que hablaba Raynal); se discute acerca de la degeneración de las especies al pasar del viejo al nuevo mundo, y también se habla de la juventud de éste, en su dobre acepta-

ción de inmadurez por un lado y de promesa por el otro; se deprime o se exalta al hombre nacido en esta parte del universo, ya sea indio, mestizo o criollo; se nutre de savia americana la doctrina del buen salvaje, aunque el propio espectáculo de los indígenas de la América Meridional lleve al francés La Condamine a concluir que «el hombre, abandonado a la simple naturaleza, privado de educación y de sociedad, difiere poco de la bestia». En fin, América no es olvidada en un siglo de inquietudes universales y de aplicaciones revolucionarias del derecho natural.

No nos incumbe abordar temas tan amplios, que ya cuentan con su literatura correspondiente.

Fijémonos, tan sólo, en las actitudes dieciochescas que tocan a la igualdad y libertad de los americanos.

En primer término, se perciben todavía los ecos de la contienda acerca de la razón del indio, que apasionó tanto a los polemistas anteriores.

El leído Cornelio de Paw, en sus *Recherches philosophiques sur les Américains,* que aparecieron en Berlín en 1768, se permitió interpretar la famosa bula del papa Paulo III acerca de la capacidad de los indios en la forma siguiente:

> Al principio, no fueron reputados por hombres los americanos, sino más bien sátiros o monos grandes que podían matarse sin remordimiento o reprensión. Al fin por añadir lo ridículo a las calamidades de aquellos tiempos, un papa hizo una bula original, en la cual declaró que deseando fundar obispados en las provincias más ricas de la América, le agradó a él y al Espíritu Santo reconocer por verdaderos hombres a los americanos; y así sin esta decisión de un italiano los habitantes del nuevo mundo serían aún en el día a los ojos de los fieles una raza de hombres equívocos. No hay ejemplar de semejante decisión desde que este globo está habitado de hombres y de monos.

Asimismo, el ilustrado Robertson refería en su *Historia de América* (1777) que algunos misioneros, atónitos ante la lentitud de comprensión y o la insensibilidad de los indios, los calificaron como una raza de hombres tan degenerada, que eran incapaces de entender los primeros rudimentos de la religión. Y que un concilio celebrado en Lima decretó que por razón de esta imbecilidad debían ser excluidos del sacramento de la eucaristía. Reconocía Robertson que Paulo III, en la bula de 1537, los declaró criaturas racionales y capaces de todos los privilegios de los cristianos. Pero después de dos siglos, eran tan imperfectos sus progresos en el conocimiento, que poquísimos tenían el discernimiento intelectual necesario para ser juzgados dignos de acercarse a la sagrada mesa. Y aun

después de la más continua instrucción, su creencia era tenida por débil y dudosa; y aunque algunos de ellos hubiesen llegado extraordinariamente a aprender las lenguas doctas, y pasado con aplauso el curso de una educación académica, su debilidad parecía siempre tan sospechosa, que ningún individuo se había ordenado jamás de presbítero y raras veces se había recibido en una Orden.

Cuando semejantes escritos de los ilustrados de Europa llegaron a conocimiento de los hombres de América, despertaron las reacciones más vivas y encontradas.

Francisco Xavier Clavijero (1731-1787) se vio en el caso de calificar a De Paw de «autor no menos maldiciente que enemigo de la verdad», pues según este jesuita mexicano la bula de Paulo III no fue hecha

> para declarar verdaderos hombres a los americanos, sino solamente para sostener los derechos naturales de los americanos contra las tentativas de sus perseguidores, y para condenar la injusticia e inhumanidad de los que con el pretexto de ser aquellos hombres idólatras o incapaces de instrucción, les quitaban las propiedades y la libertad y se servían de ellos como de bestias.

Recalcaba que, antes de expedirse la bula, los Reyes Católicos habían recomendado encarecidamente la instrucción de los americanos y dado las órdenes más estrechas para que fuesen bien tratados y no se les hiciese ningún daño en sus haberes y en su libertad, y enviado muchos misioneros. Afirmar que Paulo III quiso reconocer por verdaderos hombres a los americanos por fundar obispados en las provincias más ricas del nuevo mundo, le parecía a Clavijero «una temeraria calumnia de un enemigo de la Iglesia Romana», antes «debería más bien alabar el celo y la humanidad que manifiesta aquel Papa en el mencionada bula».

El ataque a Robertson no fue menos enconado, pues creía Clavijero que adoptó en gran parte «las extravagantes opiniones de De Paw».

La convicción personal del jesuita mexicano era favorable a las dotes intelectuales de los indios de América y al poder de la educación sobre los impedimentos que se reputaban naturales.

En un pasaje de la *Historia antigua de México,* publicada entre los años 1780-1781, asegura:

> Sus almas (de los indios mexicanos) son radicalmente semejantes en todo a las de los otros hijos de Adán, y provistas de las mismas facultades; ni jamás hicieron tan poco honor a su propia razón los europeos, que cuando dudaron de la racionalidad de los americanos

En sus *Disertaciones* añade:

> Después de una experiencia tan grande y de un estudio tan prolijo, por el cual me creo en estado de poder decidir con menos peligro de errar, protesto a De Paw y a toda la Europa, que las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos; que son capaces de todas las ciencias, aun las más abstractas, y que si seriamente se cuidara de su educación, si desde niños se criasen en seminarios bajo de buenos maestros y si se protegieran y alentaran con premios, se verían entre los americanos filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa. Pero es muy difícil, por no decir imposible, hacer progresos en las ciencias en medio de una vida miserable y servil y de continuas incomodidades.

La conciencia de la posible afinidad de las ideas dieciochescas con las de los cristianos del siglo XVI que defendieron la capacidad y libertad de los indios, se descubre en el propio Clavijero, pues refiriéndose a lo escrito por De Paw contra los indios, se permite este ingenioso juego de palabras:

> pinta con tales colores a los americanos y envilece de tal modo sus almas, que aunque algunas veces se irrita contra los que pusieron en duda su racionalidad, no dudo que si entonces se le hubiera consultado, se hubiera declarado contra el parecer de los *racionalistas.*

Este último vocablo viene subrayado en el texto, sin duda para poner énfasis en la intención de aplicarlo, según la moda lingüística del siglo XVIII, a los teólogos y letrados de la época de la conquista que fueron partidarios de la razón del indio, y de paso para mostar cuánto se había alejado de los cánones ilustrados el filosófo prusiano al describir a los hombres de América.

Esa fe en la capacidad del indio y en la virtud de la educación se propagó ampliamente por el mundo de habla española, como lo atestiguan otros autores de la época.

Entre los peninsulares, cabe mencionar a Joseph Campillo de Cossío, cuyo tratado *Nuevo sistema de gobierno económico para la América,* publicado en Madrid en 1789, ya estaba terminado en 1743, año en que falleció el autor.

Decía en cuanto a la incapacidad de los indios, que no podía creer fuese tanta como muchos querían aparentar, negándoles aun la calidad de racionales. Le parecía ser esto ajeno de la verdad y propio o de la mis-

ma ignorancia o de la malicia. La vida de los indios antes de que conocieran a los europeos demostraba que tenían notorias luces de talento y discurso:

> Manifiesta esto claramente las grandes poblaciones y ciudades que formaron, los prodigiosos y excelentes edificios que construyeron, los imperios tan poderosos que fundaron, su modo arreglado de vivir baxo ciertas leyes civiles y militares teniendo su género de culto de divinidad; y aun ahora vemos que todas las artes y oficios los exercitan a imitación de los más hábiles europeos, con gran destreza...

Campillo no sólo desconfiaba de quienes pintaban a los indios como carentes de las discursivas y razonables luces, sino que se declaraba partidario de sostener que tenían «una razón bien puesta, unas potencias claras y una comprehensión, habilidad y aptitud, ni tan bárbara ni aun tan vulgar como se afirma». En caso de que al presente fuesen los indios como se representaban, sugería el autor que podía haberlos reducido a la barbarie una larga opresión, como sucedía a los griegos de la época, descendientes de aquellos grandes capitanes, filósofos y estadistas que fueron maestros del mundo. En todo caso, nada se oponía a que se hiciese de los indios vasallos útiles, dentro del sentido que asignaba a este término Campillo, ya que no era menester en una monarquía que todos discurriesen ni que tuviesen grandes talentos. Bastaba que supiese trabajar el mayor número, siendo pocos los que debían mandar, que eran los que necesitaban de luces muy superiores; pero la muchedumbre no había de necesitar más que fuerzas corporales y docilidad para dejarse gobernar.

No se trataba de un reconocimiento altruista de la razón del indio. Lo que interesaba a Campillo, como político del despotismo ilustrado, era que los indios se convirtiesen en «vasallos útiles» de la monarquía española. Que fuesen buenos labradores, pastores, etc., como los había en las naciones más cultas de Europa. Por eso se conformaba con defender, en último término, la habilidad de los naturales de América para desempeñar esas funciones económicas indispensables para el sustento y progreso de la sociedad.

En términos más desinteresados sostuvo Antonio de Ulloa, en la *Relación histórica del viage a la América Meridional,* aparecida en Madrid en 1748, que

> Mucha parte de la rusticidad notada en los entendimientos de estos Indios, proviene de su poca cultura; pues atendidos los que gozan el bene-

> ficio de ésta en algunas partes, se hallarán tan racionales, como los demás hombres.

El criollo mexicano Juan José de Eguiara y Eguren, en el prólogo a su *Bibliotheca mexicana* impresa en 1755, refutó por extenso al deán de Alicante don Manuel Martí, que había escrito con desdén de la cultura del nuevo mundo. Trató, indignado, de probar que a los indios no se les podía tachar de brutos e incultos; y en cuanto a los descendientes americanos de los europeos, defendió que sobresalían por su inteligencia, entre otras causas por ser favorable el medio físico, y que era singular su afición y amor a las letras. Siguiendo a Feijoo, se dispuso asimismo a disipar el error de quienes sostenían que si bien los americanos estaban dotados de un ingenio precoz, perdían el uso de él prematuramente.

A su vez, el criollo peruano José Eusebio de Llano Zapata, en sus *Memorias histórico phisico-crítico-apologéticas de la América Meridional,* que llevan fecha de 1761, censuró a Las Casas con motivo de las calumnias que causaron el descrédito que injustamente padecía la nación española en las plumas de los extranjeros; pero no por eso se mostró partidario de Sepúlveda, cuya obra sobre los indios le parecía «temeraria, poco cristiana y de ningún modo ajustada a los dogmas de la Iglesia». Creía que los indios tenían las mismas aptitudes para las artes y las ciencias «que todas las demás gentes del mundo antiguo», y que sus imperfecciones «no son defectos de su capacidad, sino falta de cultura».

Tales apreciaciones parecen derivar más bien de la observación y del racionalismo de la época que de la teología o de la política del siglo XVI, pero concuerdan esencialmente con los principios escolásticos.

En lo que concierne al debate en torno de la servidumbre, el propio De Paw acusó a Las Casas de haber hecho

> gran número de memorias para probar que la conquista de América era una injusticia atroz, e imaginó de destruir al mismo tiempo a los africanos por medio de la esclavitud...

Le extrañaba al tratadista prusiano que Sepúlveda no hubiera reprochado a su opositor el haber dado aquella odiosa memoria,

> tanto estaban entonces confundidas las ideas. El fanatismo, la crueldad, el interés, habían pervertido las primeras nociones del derecho de gentes.

Esta acusación contra Las Casas preocupó grandemente a los espíritus dieciochescos y dio lugar a una frondosa literatura.

El jesuita de la Universidad de Córdoba de Tucumán Domingo Muriel admitía a fines del siglo XVIII la distinción entre la servidumbre estricta y la natural. Le parecía que mejor que Pufendorf y antes que Heinecio comprendió el jesuita Acosta la idea de Aristóteles y de su intérprete Tomás, pues reconocía que no se trataba de la servidumbre ordinaria sino de la política o también económica, ya que es conforme a la naturaleza de las cosas que los rudos sean dirigidos y corregidos por los sabios. Esta clase de servidumbre recaía también en el hijo que necesitaba tutor y curador, aunque fuese dueño de su fortuna.

Es interesante también que Muriel desprendiese una consecuencia liberal para el esclavo del concepto de la igualdad por naturaleza, pues comentaba:

> es inútil que el amo se acuerde que el esclavo es un hombre igual a él por su naturaleza si es un hombre sobre quien tiene derecho de vida y de muerte, o si aunque lo mate, no comete para con él injusticia alguna.

Argumento que le servía para desechar ese supuesto derecho del amo sobre el esclavo.

Muriel se atrevió a negar que Las Casas hubiese pensado en la esclavitud de los africanos; le parecía que por eso no se lo pudo reprochar Sepúlveda. Creía que Las Casas no condenó la conquista de América, sino únicamente los abusos de los vencedores cometidos individualmente y que habían sido exagerados de manera extraordinaria. Lo que Las Casas propuso, según la versión del jesuita de Córdoba, fue el envío de labradores.

Como es evidente, Muriel no poseía suficiente información sobre el episodio. De Paw, a pesar de sus errores habituales, estaba en este caso algo más cerca de la realidad histórica; además, dentro del clima de opinión propio de los ilustrados, exaltó el progreso moral de su época con respecto al siglo XVI, no vacilando en llamar al de negros «odioso comercio que estremece a la humanidad».

De nuevo los círculos ilustrados hicieron memoria de la polémica en torno a la conquista de América cuando el 13 de mayo de 1801 el ciudadano Gregorio, antiguo obispo de Blois, miembro del Instituto de Francia, leyó en la Sección de Ciencias Morales y Políticas una apología de Las Casas. Se propuso demostrar que era calumniosa la imputación

que se hacía a éste en el sentido de que fue el inspirador de la introducción de esclavos negros en América[2].

El debate, en el que terciaron después el deán de Córdoba de Tucumán, Gregorio Funes, el mexicano Dr. Mier y el español Juan Antonio Llorente, tiene hoy un valor documental escaso, porque todos los contendientes desconocían el párrafo de la *Historia de las Indias,* a que ya hicimos referencia, en que el propio Las Casas explicaba que, efectivamente, propuso la introducción de negros para aliviar la condición de los indios; pero más tarde se arrepintió al advertir la injusticia con que los portugueses los tomaban y hacían esclavos, concluyendo que «la misma razón es dellos que de los indios».

Lo que se probó bien en la disputa de comienzos del siglo XIX fue que con anterioridad a la proposición de Las Casas ya se habían llevado esclavos a las Indias.

Pero si la polémica es de interés secundario desde el punto de vista del tema que fue discutido, resulta de valor inestimable para apreciar cómo la filosofía de las Luces hace suya la figura de Las Casas.

Según el obispo Gregorio, Las Casas estuvo al frente de algunos hombres generosos que, levantando la voz contra los opresores en favor de los orpimidos, votaban aquéllos a la venganza, e invocaban para éstos la protección de las leyes divinas y humanas.

En la conferencia de Valladolid, de 1550, Sepúlveda pretendía persuadir como cosa justa el hacer la guerra contra los indios para convertirlos a la fe. Las Casas le refutaba por los principios de tolerancia y de libertad en favor de todos los individuos de la especie humana, y estos principios obtuvieron la aprobación solemne de las universidades de Alcalá y Salamanca.

A Gregorio le extrañaba que la Academia de la Historia de Madrid hubiese publicado, hacía veinte años, una edición magnífica de este «apologista de la esclavitud» (o sea Sepúlveda), mientras que no existía aún una edición completa de las obras del «virtuoso» Las Casas. La Academia no se abochornaba de aprobar lo que ella misma llamó «una piadosa y justa violencia ejercida contra los paganos y los herejes». Gregorio esperaba que los miembros actuales de la Academia se sintieran repugnados por una «doctrina tan chocante».

[2] Los documentos se hallan publicados en *Colección de las obras del venerable obispo de Chiapa, don Bartolomé de las Casas, defensor de la libertad de los americanos,* edición de Juan Antonio Llorente, París, 1822, 2 vols., II, pp. 329 ss.

En la oración de este obispo ha desaparecido todo recuerdo de la diferencia, tan marcada en el siglo XVI, entre la servidumbre natural y la legal. Sepúlveda es llanamente un esclavista, y Las Casas un filántropo defensor de la especie humana. Pero hay más: aquel debate del siglo XVI, así definido, no constituye en realidad sino un antecedente del debate propio del siglo XVIII y principios del XIX, o sea, el relativo a la esclavitud de los negros. Por esto cree Gregorio que Las Casas no pudo ser partidario de ésta, y que la imputación en tal sentido es calumniosa:

> ¿Quién se persuadirá que la piel negra de los hombres nacidos en otro hemisferio haya sido motivo de que los condenase a sufrir la crueldad de sus señores, quien toda su vida reivindicó los derechos de los pueblos sin distinción de color? Los hombres de carácter tienen uniformidad en su conducta que no se contradice. Sus acciones y sus principios son unísonos: así Benezet, Clarkson, y en general los amigos de los negros, lejos de inculpar a Las Casas, le colocan a la cabeza de los defensores de la humanidad.

Unida así la causa de los indios a la de los negros, la campaña de Las Casas se podía emparentar con la de los partidarios de la emancipación dieciochesca:

> Las Casas tuvo muchos enemigos: dos siglos más tarde, habría tenido mucho más.

Estuvo con los aventureros españoles que esclavizaban indios en las mismas relaciones que los amigos de los negros en Francia, de algunos años a esta parte, con los dueños de los plantíos:

> ¿No hemos oído sostener que los negros eran una clase intermedia entre el hombre y los brutos? Así los colonos españoles pretendían que los indios no pertencían a la especie humana.

Las Casas, estremeciéndose de los horrores que veía, manifestó quiénes eran los autores y excitó la indignación de todas las almas sensibles.

Gregorio no se conformó con establecer una afinidad formal entre el cristianismo libertador del siglo XVI y la filantropía del XVIII, sino que enlazó los contenidos ideológicos de una y otra centuria. En efecto, afirmaba que Las Casas, religioso como todos los bienhechores del género humano, veía en los hombres de todos los países los miembros de una sola

familia, obligados a tenerse mutuamente amor, a darse auxilios y a gozar de unos mismos derechos. Ponía en boca de este religioso —defensor del amor a la «humanidad» y de la igualdad de derechos— discursos propios de un ciudadano ilustrado de la época de la Revolución Francesa. Por ejemplo, que lo que importa a todos exige el consentimiento de todos; que la prescripción contra la libertad es inadmisible; que la forma del estado político debe ser determinada por la voluntad del pueblo, porque él es la causa eficiente del gobierno, y no se le puede imponer carga alguna sin su consentimiento. Además, Las Casas aparece sosteniendo que la libertad es el mayor de los bienes y que, siendo todas las naciones libres, el quererlas sujetar bajo pretexto de que no son cristianas es un atentado contra los derechos natural y divino, y quien abusa de su autoridad es indigno de ejercerla y no se debe obedecer a ningún tirano. En defensa de los indios, se ve al fraile español invocando el derecho natural que pone a nivel las naciones y los individuos, y la Santa Escritura, según la cual Dios no hace acepciones de personas; con esto dio nueva claridad a la justicia de las reclamaciones de los indios.

Gregorio concluye que a ese campeón de los derechos de la humanidad se le debe levantar una estatua en el nuevo mundo; no conoce objeto más digno de ejercitar el talento de un amigo de la virtud, y le parece extraño que hasta ahora la pintura y la poesía no se hayan ocupado de ello. Los amigos de la religión, de las costumbres, de la libertad y de las letras, deben un homenaje de respeto a la memoria de aquel a quien Eguiara llamaba el «Adorno de América», y quien, perteneciendo a la España por su nacimiento, a la Francia por su origen, puede con justo título ser llamado el «Adorno de los dos mundos». Todavía añade el obispo que los grandes hombres, casi siempre perseguidos, desean existir en lo futuro, pues estando por su talento, adelantados a las luces de su siglo, reclaman el tribunal de la posteridad. Ésta, heredera de su virtud, de sus talentos, debe satisfacer la deuda de los contemporáneos.

Y así ocurrió. Las Casas —«adelantado a las luces de su siglo»— fue honrado después de la independencia de América por los pintores y poetas virtuosos y por las almas sensibles. La libertad cristiana atrajo a la nueva filosofía, y ésta, para recibir la herencia, hubo previamente de retocar el cuadro histórico con fuertes pinceladas. Las diferencias se perdieron en la sombra y las semejanzas pasaron al primer plano. Pero Gregorio no era un inventor. Su discurso se apoyaba en pasajes auténticos de Las Casas. Éstos dieron pie a la afinidad producida y, por el contrario, a la repulsión profesada hacia Sepúlveda, cuyo pensamiento fue mal in-

terpretado, pero correctamente intuido en lo que respecta a su dirección jerarquizante.

Entre los polemistas de principios del siglo XIX, hubo algunos que, a fin de conciliar la admiración que sentían por Las Casas con el hecho, por ellos admitido, de que éste hubiera defendido la esclavitud de los negros, se vieron precisados a subrayar que entre el pensamiento del siglo XVI y el de la nueva época mediaron diferencias importantes.

Funes hizo notar al obispo Gregorio que la esclavitud doméstica, adquirida por guerra justa, era lícita según la doctrina de Las Casas. La voz de la filosofía y de la razón aún no había hablado en su siglo con bastante elocuencia para causar sobre este punto esa feliz revolución que causó en la edad más baja y por la que vemos desterrada de toda Europa esa servidumbre despiadada.

Mier puntualizó que no podía pedirse a Las Casas que en el siglo XVI razonase con las luces del XIX. Entonces, nadie tuvo escrúpulo ninguno respecto al tráfico de negros, y toda la Europa cristiana, muy tranquila en conciencia, ha continuado hasta ahora ese comercio:

> Entendámonos; el cristianismo ha recomendado la caridad y mansedumbre, y enseñándonos que todos somos hijos de su padre y hermanos en Jesucristo, lima poco a poco las cadenas, las aligera; pero se puede ser buen cristiano y tener esclavos si son legítimamente adquiridos, tratándoles con caridad cristiana. San Pablo, para que los fieles (oyendo que Jesucristo nos ha llamado a la libertad y sacado de la servidumbre del pecado y de la ley mosaica) no lo entendiesen de la libertad corporal, no cesa en sus cartas de exhortar a los esclavos a que sirvan y obedezcan a sus amos como al mismo Cristo. Filemón era sacerdote, y San Pablo, aunque había bautizado y ordenado sacerdote a Onésimo su esclavo y lo había menester para el ministerio apostólico, no le reprende ser su dueño, antes por serlo le remite su esclavo, y se lo recomienda, para que le perdone, con una ternura de padre. Por las leyes del imperio la adquisición de esclavos era legítima, y el Evangelio no turba las leyes civiles.

Discurso muy oportuno para recordar que la filosofía cristiana no era idéntica a la de la Ilustración. La esclavitud se desterraba a causa de nuevas luces, lo cual merecía la aprobación de Mier; pero el cristianismo anterior a este cambio sólo debilitó, mas no quebrantó las cadenas.

Llorente, al igual que Funes, salvaba la distancia entre el cristianismo del siglo XVI y la filosofía ilustrada mediante el recurso al progreso de las ideas:

> Jamás quiso Las Casas la esclavitud de los negros, pero ella existía y ni Las Casas ni algún otro la reputaba digna de ser contada entre los actos ofensivos de la humanidad, porque las ideas que se tenían entonces acerca de los africanos en toda Europa eran totalmente contrarias a las que tenemos en nuestro tiempo, en que las luces del derecho de gentes son en sumo grado superiores.

De suerte que ésa al parecer sencilla operación de «adelantar» en el tiempo a Las Casas no dejaba de poner al descubierto las diferencias de épocas e ideas; sin embargo, la afinidad era irresistible, y quizás pensaban con alguna razón nuestros filósofos ilustrados que, de haber vivido Las Casas «dos siglos después», hubiera sido de los suyos, tanto para exigir la libertad de los negros como para defender el credo político igualitario.

Los ecos españoles y americanos de esta polémica resuenan en las Cortes de Cádiz, pero ya son los postreros momentos del imperio en torno del cual se agitaron las ideas por nosotros estudiadas.

Conclusión

La doctrina política que hemos estudiado desempeña una función importante en la historia colonial de América, no sólo en calidad de parte del legado de cultura que llega con los descubridores, sino también como instrumento que sirve al propósito de unir a los dos mundos sin desdoro de la justicia.

La difusión de la idea de libertad cristiana en las universidades de las Indias, la familiaridad con las leyes inspiradas en el mismo pensamiento, y hasta el reflejo de aquel holgado principio en la vida de la sociedad, pueden considerarse como factores que contribuyeron a fomentar nuestro liberalismo íntimo y a crear una actitud de hermandad humana opuesta a los «achaques» de la servidumbre por naturaleza.

América contó así, bien pronto, con una tradición generosa que le permitió arrostrar las amenazas del orgullo, del prejuicio y de la codicia que arribaron también con los primeros colonos.

Por existir el antecedente de tales combates, prendió mejor en los espíritus de América, a su hora, el pensamiento ilustrado que proclamaba la igualdad entre los hombres y exigía nuevas y mejores garantías de libertad individual.

No parece vana la insistencia en estos precedentes si hemos de corre-

gir la equivocada idea de que debimos exclusivamente la independencia y el liberalismo a una imitación ingenua y casual de modelos extraños que, de pronto, deslumbraron a nuestros antepasados.

Hoy nos damos cuenta de que sus peticiones —a fines del siglo XVIII y principios del XIX— se acomodaban a una antigua disposición de ánimo, a un anhelo perdurable de justicia y libertad que les hacía venerar, entre otras, la figura combativa de Las Casas. Y en tal época, como había ocurrido en el momento de la conquista, tampoco faltaron ideas ni realidades contrarias que surgían asimismo del fondo de nuestra historia. Por eso hubo otra lucha porfiada y trágica.

El mensaje ideológico que se desprende de este ensayo podría resumirse en las proposiciones siguientes:

La libertad es más antigua entre nosotros de lo que comúnmente se ha creído.

El cristianismo llega al nuevo mundo provisto de fermentos favorables a la libertad humana.

Quienes desde la época de la contienda por la independencia vienen defendiendo la concepción liberal de la vida, no tienen que renegar del pasado hispanoamericano en su conjunto, pues contiene valores capaces de suministrar apoyo y estímulo a esa misma defensa.

Este relato permite sostener que la historia ideológica de América se enlaza con las más universales inquietudes acerca de los derechos humanos, del orden en la comunidad política y de la convivencia de las naciones.

Bibliografía

R. Altamira, *Historia de España y de la civilización española,* Barcelona, 1906.

A. F. G. Bell, *Juan Ginés de Sepúlveda,* Oxford, 1925.

Carlyle, R. W.; Carlyle, A. J., *A History of Mediaeval political theory in the West,* Edimburgo y Londres, 1930, 6 vols.

R., Carrancá y Trujillo, «El estatuto jurídico de los esclavos en las postrimerías de la colonización española», *Revista de Historia de América,* n.° 3, México, septiembre, 1938, pp. 20-59.

J. J. de Eguiara y Eguren, *Prólogos a la Biblioteca mexicana,* versión y estudio por A. Millares Carlo, México, 1944.

A. Gerbi, *Viejas polémicas sobre el nuevo mundo,* 3.ª edición, Lima, 1946.

M. Giménez Fernández, *Instituciones jurídicas en la Iglesia Católica,* Madrid, 1940.

L. Hanke, *Las teorías políticas de Bartolomé de las Casas,* Buenos Aires, 1935. «La controversia entre Las Casas y Sepúlveda», *Revista Universidad Católica Bolivariana,* Medellín, Colombia, 1942.

Bartolomé de Las Casas, *Doctrina,* prólogo y selección de A. Yáñez, México, 1941.

G. Méndez Plancarte, *Humanistas del siglo* XVIII, México, 1941.

R. Menéndez Pidal, *La España del Cid,* Madrid, 1929, 2 vols.

A. Millares Carlo, «Feijoo en América», *Cuadernos Americanos,* año III, vol. XV, n.° 3, mayo-junio, 1944, pp. 139-160.

J. H. Parry, *The Spanish theory of Empire in the sixteenht century,* Cambridge, 1940.

M. Picón-Salas, *De la conquista a la independencia. Tres siglos de historia cultural hispanoamericana,* México, 1944.

J. G. de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios,* con una advertencia de Marcelino Menéndez Pelayo y un estudio por Manuel García Pelayo, México, 1941.

F. Tannenbaum, *Slave and citizen. The negro in the Americas,* Nueva York, 1947.

A. P. Whitaker (ed.), *Latin America and the Enlightenment,* Nueva York, 1942.

S. Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América,* Madrid, 1935. *La encomienda indiana,* Madrid, 1935. *Ensayos sobre la colonización española en América,* Buenos Aires, 1944. *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos* XVI *y* XVII, Buenos Aires, 1944. *La filosofía política en la conquista de América,* México, 1947.

Capítulo 2

SERVIDUMBRE NATURAL Y LIBERTAD CRISTIANA*

Resumamos la materia dividiéndola, al gusto de la Escuela, en lo que concierne al hecho y al derecho.

En cuanto al hecho, los primeros escolásticos (pensando especialmente en los indios de Antillas y Tierra Firme) y Sepúlveda (que incluye a los mexicanos) creen que los habitantes del Nuevo Mundo son bárbaros de la especie a que se refiere Aristóteles: «animales que hablan», «hombrecillos», casi monos, etc.

Las Casas lo niega y, en sentido contrario, llega a presentar al indio como un modelo humano. Vitoria no posee una información satisfactoria sobre el hecho. Cuevas y Salinas piensan que los indios no son bárbaros en el sentido de que no tengan verdadero dominio de sus cosas. Gregorio López afirma la racionalidad de esos nativos. Acosta distingue varias clases de bárbaros y aprecia en el Nuevo Mundo la existencia de pueblos dotados de cierta cultura junto a otros silvestres. Báñez vuelve a negar que los indios sean faltos del todo de razón, aunque reconoce la existencia de algunos feroces, como los caníbales, y de otros que tienen aptitud para ser gobernados, pero no para gobernarse a sí mismos. Según Suárez, no se conoce nación tan ruda que no viva en sociedad ni pueda ser gobernada. Solórzano recoge la distinción de Acosta y cita la experiencia universal de la Compañía de Jesús como prueba de la capacidad de los hombres; todos los indios hallados en las regiones del mundo occidental

* Estudio publicado en *Servidumbre natural y libertad cristiana, según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII,* Peuser, Buenos Aires, 1944 (Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas, 87), y en *Servidumbre natural y libertad cristiana, según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII,* Editorial Porrúa, México, 1985, pp. 120-124.

y meridional no deben contarse propiamente entre el número de los inhumanos, pero no puede negarse que al ser descubiertos eran bozales comparados con los españoles y se hallaron muchos totalmente silvestres, desnudos, sin rastro de policía y antropófagos, no sólo extraños a la luz evangélica, sino también a las cosas humanas.

En cuanto al derecho, los primeros escolásticos y Sepúlveda o tratan de explicar por razones geográficas la servidumbre de ciertos pueblos, o la atribuyen a defectos o corrupción de la Naturaleza, cuando no a oculto designio divino.

Esa servidumbre se traduce en la dominación del bárbaro por el culto, que teóricamente debe beneficiar a entrambos, ya se piense en la relación entre naciones, ya en formas de administración interna como las encomiendas, naborías, tributos, etcétera.

La servidumbre por naturaleza no equivale a la servidumbre legal o estricta; más bien corresponde a la idea de un gobierno intermedio entre libertad y esclavitud.

Sepúlveda admite el empleo de la guerra para lograr la dominación de los hombres bárbaros.

Los escolásticos de espíritu crítico resuelven el problema de manera menos tajante.

Las Casas y Gregorio López combaten el sofisma geográfico propuesto por los contrarios.

Hay varias clases de bárbaros, sostiene Las Casas con objeto de restringir las oportunidades de aplicación de la doctrina aristotélica a los indios de América. Acosta y Solórzano admiten, asimismo, las distinciones entre los bárbaros y piensan que debe procederse de diverso modo en cada caso. Suárez sólo reputa aplicable la doctrina de Aristóteles a hombres muy rudos, de cuya existencia duda, negando que la sujeción de los mismos proceda por motivos religiosos, pues entonces lo único legítimo sería invocar la defensa de la naturaleza humana.

La barbarie resulta de la mala educación, no de la incapacidad natural, sugiere Vitoria. Las Casas defiende la capacidad de progreso de todos los hombres del mundo. Gregorio López asegura que la impericia de los indios se debe más a la infidelidad que a carencia de razón humana. Solórzano invoca la opinión de que los hombres, si tienen alguna luz de razón, a pesar de ser silvestres y monstruosos, pueden ser enseñados y cultivados.

La intención de Aristóteles al exponer la doctrina de la servidumbre natural fue mostrar que unos hombres nacen para gobernar y otros para

ser gobernados, es decir, propuso un principio de gobierno civil y no de esclavitud, aseguran Las Casas, Vitoria, Cuevas y Salinas.

Aristóteles debe ser repudiado cuando su doctrina no es conciliable con la religión cristiana, piensa Las Casas, recordado por Solórzano. Bartolomé de Albornoz dice que Jesucristo enseña otra filosofía.

Desde los tiempos del Rey Católico se objetó a los partidarios de la servidumbre natural que esta doctrina no armonizaba con la idea de un creador poderoso y bueno, porque

> cuando la causa produce efecto tal que no pueda conseguir su fin, que es alguna falta de la causa, y así será falta de Dios haber hecho hombres sin capacidad bastante para recibir fe y para salvarse.

Las Casas lleva este argumento a sus últimas consecuencias y es apuntado también por Vitoria, Cuevas y Salinas. De la idea de creación se deduce la unidad del linaje humano y su igualdad ante la religión.

La diferencia, reconocida por los primeros escolásticos y por Sepúlveda, entre la servidumbre natural y la legal, es ahondada por Vitoria. Soto hace hincapié en ella y cree que la servidumbre natural no corresponde a lo que el hombre sugiere. Vázquez de Menchaca opina que la servidumbre natural es beneficiosa para el siervo y por eso no constituye propiamente una servidumbre.

Según Báñez, la servidumbre natural no debe en rigor ser llamada así, porque los siervos naturales son del todo libres y sirven para su comodidad y no para la de los señores. Solórzano concluye que la aplicación de la doctrina aristotélica a los indios de cierta cultura, para hacerlos verdaderos siervos e irracionales y privarlos del dominio de sus cosas, es peligrosa y debe juzgarse falsa.

La tutela del bárbaro por el prudente es semejante a la de los menores e idiotas entre los cultos, se puede basar en la caridad y es para el bien del tutelado, no sólo para negocio del tutor, según Vitoria. Cuevas y Salinas aluden también a la caridad y justifican, de acuerdo con el concepto de tutela, las encomiendas. Soto dice que la tutela del inepto redunda en beneficio del mismo, como hombre libre; no ha de servir como esclavo, sino conforme a equidad y honestidad natural. Vázquez de Menchaca advierte que el siervo natural recibe el beneficio de tutela y por ello, como en agradecimiento, sirve al prudente. Solórzano define la tutela de que habla la Escolástica como dedicada más a la comodidad del bárbaro que a la del sabio y cree que la dominación de los indios de cier-

ta cultura ha de ser política, no despótica, pues estos indios son libres por naturaleza.

En cuanto a la guerra o caza de los bárbaros, Las Casas se vale de la distinción entre las varias clases de ellos para concluir que la fuerza sólo puede emplearse contra los *palantes* o silvestres, y esto en defensa de los cristianos y para mejorar las costumbres de estos hombres rudos. Soto piensa que por ser libre el siervo natural, es decir, hombre con derecho propio, no adquieren ningún título los cristianos que lo subyugan por fuerza; este método podría hacerse valer no sólo de nación a nación, sino también entre hombres de una misma ciudad, lo que sería absurdo; solamente los *palantes* pueden ser sometidos por la fuerza y obligados a guardar el orden. Acosta pone reparos al uso de la guerra contra los bárbaros que rehúsan servir; sólo es admisible contra los que carecen de república, pero hasta con éstos debe emplearse una compulsión moderada. Solórzano admite, en el caso de los naturales más incultos, el recurso de la «caza de los silvestres».

PARTE II

SOBRE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Capítulo 3

LAS CASAS ANTE LA DOCTRINA DE LA SERVIDUMBRE NATURAL*

Las Casas es conocido comúnmente, desde el punto de vista doctrinal, como el contradictor de Sepúlveda. Al analizar su actitud respecto a la teoría de la servidumbre por naturaleza, es preciso tener en cuenta, primero, que Las Casas combate la aplicación de esta idea a los indios de América en ocasiones distintas de aquella en que se opuso al *Democrates alter* de Sepúlveda. En efecto, desde el tratado de Palacios Rubios (1512-1514) hasta el discurso del obispo de Darién (1519) puede rastrearse la oposición de Las Casas al empleo del argumento aristotélico. En segundo lugar, cuando a mediados del siglo XVI surge la contienda con Sepúlveda, la servidumbre natural constituye uno de los temas disputados, pero junto a éste se presentan otros varios. En tal virtud, nuestro análisis del pensamiento de Las Casas abarcará un ámbito histórico mayor que el de la polémica de 1550; pero en cambio, al tratar de ésta se concentrará al punto de la servidumbre por naturaleza, sin entrar en el examen de los demás aspectos teóricos[1].

* Estudio publicado en *Revista de la Universidad de Buenos Aires,* Tercera Época, Año II, Núm. 1, Buenos Aires, enero-marzo, 1944, pp. 45-58, y en *Recuerdo de Bartolomé de las Casas,* Librería Font, Guadalajara, Jalisco, 1966, pp. 19-48.

[1] Noticias más generales acerca de la polémica Las Casas-Sepúlveda pueden verse —además de sendas relaciones unilaterales, de Sepúlveda, en *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España,* LXXI, 335 ss., y de Las Casas, en *Colección de Tratados,* Buenos Aires, 1924, pp. 110-113— en el sumario de Domingo de Soto, *Colección de Tratados,* cit., pp. 114-143, A. M. Fabié, *Vida y escritos de... Las Casas,* Madrid, 1879, 2 vols., I, pp. 212-219, 246-278, 297-306 y II, 519-569, F. J. de Artueta, *Fray Bartolomé de las Casas, sus obras y polémicas, especialmente con Juan Ginés de Sepúlveda,* Madrid, 1920,

Sin ninguna ambición exhaustiva, entresacaré de los voluminosos escritos de Las Casas algunos pasajes de valor representativo y los agruparé, hasta donde sea posible, conceptualmente. No pretendo ofrecer una reconstrucción cronológica estricta, porque si bien tendría el interés de mostrarnos la evolución del pensamiento de Las Casas, sería aventurado ensayarla con los elementos a nuestra disposición.

El falso testimonio

Al margen del manuscrito de Palacios Rubios relativo a las Islas del Mar Océano, en el lugar donde trata de la servidumbre natural aplicable a los indios, aparece una nota de mano de Las Casas que dice: «Falso testimonio, discurrido de la tiranía»[2].

Ésta sería una de las armas fundamentales de Las Casas contra el empleo del argumento aristotélico: los indios no son irracionales ni bárbaros en el grado que suponen quienes los llaman siervos por naturaleza. Es una calumnia nacida de la ignorancia o de la mala fe e interesado juicio de los informantes. Para combatir esta suposición de hecho, de la cual depende la aplicabilidad de la construcción aristotélica al caso de América, el camino más indicado es afirmar la razón del indio, su capacidad moral y política, su habilidad mecánica, la buena disposición y belleza de rostros y cuerpos, etc.[3].

A. F. G. Bell, *Juan Ginés de Sepúlveda,* Oxford, 1925, pp. 46-49, V. Beltrán de Heredia, «El maestro Domingo de Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda», *La Ciencia Tomista,* XLV (1932), pp. 35-49, 177-193, L. Hanke, *Las teorías políticas de Bartolomé de Las Casas,* Buenos Aires, 1935, y del mismo autor, «La controversia entre Las Casas y Sepúlveda en Valladolid. 1550-1551», *Revista Universidad Católica Bolivariana,* VIII, Medellín, Colombia, 1942, 125-137. Hay tirada aparte de 35 pp. Mis referencias son a esta última.

[2] Cap. 2, párrafo 1, Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 17641. Don Agustín Millares Carlo prepara una edición bilingüe para el Fondo de Cultura Económica, de México, a base de una fotocopia de la Institución Carnegie, y me ha facilitado generosamente los originales. (La edición apareció bajo el título *De las Islas del mar Océano por Juan López de Palacios Rubios. Del dominio de los Reyes de España sobre los indios por fray Matías de Paz,* México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1954.)

[3] Recientemente ha llamado la atención sobre este aspecto de las ideas de Las Casas E. O'Gorman, «Sobre la naturaleza bestial del indio americano», *Filosofía y Letras,* núm. 1, México, enero-marzo de 1941, pp. 141-158, y núm. 2, abril-junio de 1941, pp. 305-315. Dice en la p. 313: «Todo el debate se reduce, pues, a la inaplicabilidad de la doctrina humanista-cristiana de Sepúlveda a los indios de América. No hay tal lucha entre paganismo y cristianismo. Sólo hay dos posiciones, ambas cristianas, que son como

En el tratado *De Unico Vocationis Modo* dice Las Casas que hombres mundanos y ambiciosos aseguraron falsamente de las naciones indianas que estaban alejadas de tal manera de la razón común a todos los hombres que no eran capaces de gobernarse a sí mismas, sino que todas ellas necesitaban de tutores. Y llegaba a tanto la locura de estos hombres, que no tenían empacho en afirmar que los indios eran bestias o casi bestias y que con razón les era lícito sujetarlos a su dominio por medio de la guerra o darles caza como a bestias, reduciéndolos después a la esclavitud y servirse de ellos a su capricho.

Fray Bartolomé sintetiza lo que va a combatir: la equiparación del indio a la bestia o casi bestia; la mediación de guerra o caza, y, finalmente, la esclavitud y el servicio arbitrario. En este último punto no concede relieve a la diferencia entre el esclavo legal y el siervo *a natura* dado en repartimiento al español; para él, indios de encomienda y naborías no se diferencian en la práctica de los verdaderos esclavos. De camino ha introducido una idea contraria a las anteriores: la razón común a todos los hombres. De esta última hablaremos con detenimiento en otro apartado.

Las Casas opone a los argumentos de los hombres mundanos y ambiciosos la idea de la capacidad de los indios. Muchísimos de éstos pueden hasta gobernar a los españoles en la vida monástica, económica o política, y enseñarles buenas costumbres. Y más aún, pueden dominarlos con la razón natural, como dice el Filósofo hablando de griegos y bárbaros en el libro I de la *Política*[4].

Es decir, fray Bartolomé afirma la habilidad del indio hasta un extremo que le permite invertir, contra los españoles, el argumento clásico.

Párrafos insistentes a favor de la capacidad de los indios pueden hallarse también en los lugares de la *Historia de las Indias* en que Las Casas combate los pareceres de fray Bernardo de Mesa y del licenciado Gregorio: las doctrinas de Aristóteles y las de Santo Tomás, estas últimas en el *Regimiento de los príncipes,* no son aplicables a los indios, porque son mansos y dóciles, en vez de indómitos y rebeldes[5]. Tampoco pasa por alto

tanteos de acoplamiento de las nociones propias de la cultura occidental de entonces a la realidad antropológica del Nuevo Mundo.» Me parece exacta la observación de O'Gorman en cuanto existe en el debate entre Sepúlveda y Las Casas el aspecto de «inaplicabilidad» de la doctrina aristotélica de la servidumbre por naturaleza a una determinada situación de hecho. Pero no creo que la disputa se reduzca a ello.

[4] *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión,* edición bilingüe, México, 1942, pp. 363-365.

[5] Libro 3, caps. 9 y 12.

Las Casas el argumento geográfico en que se apoyaba Mesa para explicar el origen de la servidumbre de los habitantes de las islas Antillas y lo rebate por medio de ejemplos europeos[6].

En la disputa con fray Juan Quevedo, obispo de Darién, repite Las Casas que la doctrina de la servidumbre natural no es aplicable a los indios: dejadas algunas pecas, que aún no habían llegado a la perfección de ordenada policía, como antiguamente todas las naciones del mundo a los principios de las poblaciones de las tierras, no por eso carecen de buena razón para fácilmente ser reducidos a todo orden y social conversación y vida doméstica y política[7].

Ahora el juicio es más parco: reconoce Las Casas que los indios tienen algunos defectos de organización política y no los ofrece como un arquetipo a los europeos; pero reitera su fe en la capacidad de progreso de las naciones del mundo.

Las Casas nos dice que ha expuesto con mayor minuciosidad las pruebas acerca de la capacidad de los naturales de las Indias en las obras siguientes: *Apología,* en castellano[8]; *De Unico Vocationis Modo,* en latín[9], y *Apologética Historia,* en castellano,

> donde pongo muy en particular y a la larga las costumbres, y vida, y religión, y policía, y gobernación, que todas estas naciones tenían, unas más

[6] *Ibidem,* libro 3, cap. 10: «Fuera bien preguntar a aquel padre, y yo se lo preguntara cuando lo cognoscí después, si supiera que tal parecer había dado, si los insulares de Inglaterra y de Sicilia y de Candía, o los más cercanos de España, los baleares o mallorquinos, fuera bien repartillos entre otras gentes, porque la luna señorea las aguas. Item, los de Normandía y parte del Delfinado, si los repartieron como hatajos de ganados, por razón de predicarles la fe o poner en policía y otras virtudes dotarlos.»

[7] *Ibid.,* libro 3, cap. 151.

[8] Las Casas dice en el argumento de su disputa con Sepúlveda que éste hizo sumario en romance de la apología que imprimió en Roma, y entonces deliberó Las Casas «escreuir cierta apología también en romance, contra el sumario del doctor, en defensa de los yndios, impugnando y anichilando sus fundamentos y respondiendo a las razones y a todo lo que el doctor pensaba que le favorecía, declarando al pueblo los peligros, escándalos y daños que contiene su doctrina». El propio Las Casas aclara que en la congregación de Valladolid, en 1550, «en cinco días continuos leyó toda su apología», *Colección de Tratados,* p. 112. En el sumario de Soto, pp. 114 ss., puede verse lo que dijo Las Casas. L. Hanke, «La controversia...», cit., p. 12, dice que Las Casas compuso una apología en latín de 550 páginas en folio, en 63 capítulos. Es inédita y se conserva en la sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional de París, Nouveau Fonds Latin, N.° 12926. Existe copia fotográfica en la Biblioteca del Congreso de Washington. Fabié publicó algunas páginas en *Vida y escritos de... Las Casas,* Madrid, 1879, II, pp. 539-542.

[9] Véase nota 4.

y otras menos, y todas, empero, que mostraron ser hombres razonables y no siervos por natura[10].

Por último, en la polémica con Sepúlveda, afirma Las Casas que los indios son capaces y dóciles, razonables en su policía, aprovechan en la religión cuando son doctrinados y progresan en las artes mecánicas y liberales. Dios privó al doctor Sepúlveda de la noticia de todo esto; debió informarse de religiosos que habían predicado y convertido indios y no creer a hombres mundanos y tiranos. La *Historia* de Gonzalo Fernández de Oviedo, invocada por Sepúlveda, es falsísima y el autor un tirano y enemigo de los indios[11].

Sería superfluo acumular más datos. Es evidente que Las Casas, preciándose de ser testigo de vista, afirma decididamente la racionalidad de los indios. Dentro de esta suposición admite algunos grados en cuanto a la civilización a que han llegado los grupos de nativos. Mas no procede como un antropólogo científico que observa las costumbres del Nuevo Mundo, sino como un polemista apasionado que apenas concede que existan algunas «pecas» en la organización indígena y, en otras ocasiones, ofrece ésta como un modelo al europeo[12].

La «intención» de Aristóteles

Las Casas, antes clérigo, ingresa en 1523 en la Orden dominicana. Esto significa, en el campo de la doctrina, familiaridad con Santo Tomás

[10] Editada por M. Serrano Sanz, Madrid, 1909, *Nueva Biblioteca de Autores Españoles,* XIII.

[11] *Colección de Tratados* (de Las Casas), Buenos Aires, 1924, pp. 188-190.

[12] Un aspecto dramático del problema es el de los sacrificios humanos. Dice en la *Apologética,* cap. 183: «Las naciones que a sus dioses ofrecían en sacrificio hombres, por la misma razón mejor concepto formaron y más noble y digna estimación tuvieron de la excelencia y deidad y merecimiento (puesto que idólatras engañados) de sus dioses, y por consiguiente, mejor consideración naturalmente y más cierto discurso, y juicio de razón, y mejor usaron de los actos del entendimiento que todas las otras, y a todas las dichas hicieron ventaja, como más religiosas, y sobre todos los del mundo se aventajaron los que por bien de sus pueblos ofrecieron en sacrificio sus propios hijos...». Ha recogido este texto A. Yáñez en la selección que hizo de la *Doctrina* de Las Casas, México, 1941, p. 19. Véase también la p. XII del prólogo. Y otra obra reciente del mismo autor: *Fray Bartolomé de las Casas. El conquistador conquistado,* México, 1942.

La opinión adversa de Sepúlveda se halla en *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España,* LXXI, pp. 340 ss. Dice que la proposición de Las Casas es «impía y herética».

y el Aristóteles de la Escolástica. Las suposiciones de hecho, indispensables para aplicar la doctrina de la servidumbre natural a los indios, podían ser combatidas sin peligro en la forma vista; pero no era éste el caso cuando la disputa derivaba hacia la apreciación de las autoridades que se invocaban tradicionalmente en apoyo de aquella teoría.

Veamos cómo se desenvuelve nuestro tratadista en esta dirección, dentro de los linderos del pensamiento escolástico de la época.

La solución más asequible es apelar a «la intención del Filósofo». Es decir, rodear la doctrina pagana de tantos distingos y condiciones que venga a decir lo que al intérprete conviene y no lo que Aristóteles opinaba como pensador de la cultura clásica.

Dice Las Casas en la *Historia de las Indias:*

> Las condiciones o cualidades que ha de tener el hombre para ser siervo por natura, son, según el Filósofo, principalmente que carezca de juicio de razón, y como mentecato o cuasi mentecato, y finalmente, que no se sepa regir. Esto se prueba porque dice allí Aristóteles, que el tal ha de diferir tanto del común modo de razón que los hombres discretos y prudentes tienen, como difiere el cuerpo de la ánima y la bestia del hombre; por manera, que así como el cuerpo no es capaz de se regir a sí ni a otros, ni la bestia a sí ni a las otras, sino por el ánima y por el hombre, así el que es siervo por natura, ni a sí ni a otros sabe ni puede saber regir, sino por las personas prudentes, que son, por la prudencia y buen juicio de razón, señores, o por mejor decir, gobernadores de otros por natura. Las señales que tienen los siervos de natura por las cuales se pueden y deben conocer, son que la Naturaleza les dio cuerpos robustos y gruesos y feos, y los miembros desproporcionados para los trabajos, con los cuales ayuden, que es servir, a los prudentes; y las señales para conocer los que son señores o personas para saberse gobernar a sí mismos y a otros, la Naturaleza se las dio, y éstas fueron y son los cuerpos delicados y los gestos hermosos por la mayor parte, y los órganos de los miembros bien dispuestos y proporcionados[13].

Las Casas no suele exponer los textos ajenos sin agregarles elementos propios. El estado de barbarie que sirve de base a todo el sistema aristotélico de la servidumbre natural queda equiparado a carencia de juicio de razón «como mentecato o cuasi mentecato»; es decir, a un concepto idéntico o cercano a la amencia. Esto es importante en el ideario de Las Casas, porque concibiendo una rectitud «normal» de la naturaleza, va a

[13] Libro 3, cap. 150. [Ya se dispone de la edición de Agustín Millares Carlo, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1951, 3 vols., III, 348.]

razonar, por aplicación inversa, que los casos de irracionalidad, tal como él la entiende, son casi siempre excepcionales y en corto número. Ni Aristóteles ni Sepúlveda se preocuparon por averiguar la posibilidad del número de bárbaros, ni creyeron que su presencia fuera derogatoria del orden natural. El primero llama esclavo por naturaleza al hombre que difiere tanto de los ejemplares rectos de la especie como el alma del cuerpo y el ser humano del animal inferior; el bárbaro con respecto al griego ejemplifica la idea. Sepúlveda califica de servidumbre natural la torpeza de entendimiento y las costumbres inhumanas y bárbaras; esto ocurre, bien por nacer en ciertas regiones y climas del mundo o por la depravación de las costumbres u otra causa que impida la contención del hombre dentro de los términos del deber; tal es —dice— el caso de los indios dominados por los españoles. Aristóteles acoge, pues, la distinción racional entre griegos y bárbaros, a que los poetas helenos se referían, con el mismo sentido de normalidad humana con que siglos después Sepúlveda divide a europeos e indios. Esta separación es menos inquietante cuando se ve en ella, esto es lo fundamental, un resultado de la naturaleza. En tanto que Las Casas concibe el problema a base de una primera extensión de la racionalidad «natural» a cualquier hombre y por esto la ruptura de tal presupuesto le parece algo esencialmente «antinatural» y extraordinario. Luego veremos a dónde conduce este razonamiento y cuál es su asiento. Por ahora volvamos a la interpretación de Aristóteles.

Otra vez pretende Las Casas captar la «intención» del Filósofo cuando afirma que éste enseña dos cosas: 1) que la Naturaleza, como no falta en las cosas necesarias a la vida humana, así como proveyó de inclinación a los hombres para ser sociales, también proveyó

> que algunos naturalmente fuesen hábiles para poder a otros regir e gobernar y de aquéllos se eligiesen los que gobernasen, porque muchos juntos no pudieran vivir vida quieta y sin confusión, si entre ellos no hubiera quien los gobernara. Pero no se entiende que todos los que por naturaleza son prudentes, sean luego señores de los que menos saben, porque si así fuese, muchos reyes serían siervos de sus vasallos, ni se sigue tampoco que todos los que tienen poco entendimiento, luego sean siervos de los que más saben, porque así todo el mundo se turbaría y confundiría.

La consecuencia de este razonamiento consiste en negar que los españoles, por ser más sabios y políticos que los indios, aunque éstos tengan sus policías ordenadas, los puedan señorear por ser siervos a natura. No es ésta la intención del Filósofo,

> que sólo quiso enseñar haber proveído la naturaleza, entre los hombres y en todas las naciones, muchos prudentes y de buen juicio de razón para los otros gobernar[14].

La intención de Aristóteles queda, de esta suerte, reducida a explicar cómo la Naturaleza provee de hombres mejores para el gobierno de los demás, o sea, la servidumbre natural es concebida como una manifestación del principio de gobierno político.

2) La otra enseñanza de Aristóteles, según Las Casas, es:

> Que para cumplir con las dos combinaciones o compañías necesarias de la casa, que son marido y mujer, y señor y siervo, proveyó la Naturaleza de algunos siervos por natura, errando ella que les faltase el juicio necesario para se gobernar por razón, y les diese fuerzas corporales para que sirviesen al señor de la casa, de manera que a ellos, siervos por natura, fuese provechoso, y a los que por natura fuesen señores de ellos, que es ser prudente para gobernar la casa; porque imposible o cuasi imposible es la casa poderse conservar sin siervo, o por naturaleza o habido por guerra, y cuando no lo hay, otra persona por su soldada que sirva, y en los pobres, que ni siervo ni mozo de soldada puedan tener, en lugar de ellos se socorre con un buey arador, o con otro doméstico animal[15].

Este párrafo se acerca más a la teoría aristotélica de la servidumbre natural que, según sabemos, está expuesta en los capítulos de la *Política* referentes a la administración de la familia. Las Casas sólo introduce un elemento propio, que ya nos es conocido, al decir que la presencia de los siervos por natura ocurre «errando ella (es decir, la Naturaleza) que les faltase el juicio necesario para se gobernar por razón». Es una insistencia en la nota excepcional y contraria a la recta naturaleza que percibe en el hombre falto o escaso de razón.

Sigue la habitual afirmación de que la servidumbre expuesta no toca a los indios, porque no son santochados, ni mentecatos, ni sin suficiente juicio de razón para gobernar sus casas y las ajenas[16].

En la disputa de 1550 entre Las Casas y Sepúlveda, éste propuso como segunda razón a favor de su tesis «la rudeza de sus ingenios (de los indios) que son de su natura gente servil y bárbara y por ende obli-

[14] *Ibid.*, libro 3, cap. 151.
[15] *Loc. cit.*
[16] *Loc. cit.*

gada a servir a los de ingenio más elegante como son los españoles»[17]. Las Casas responde que hay tres clases de bárbaros: 1) latamente, cualquier gente que tiene alguna extrañeza en sus opiniones o costumbres, pero no le falta policía ni prudencia para regirse; 2) los que no tienen caracteres ni letras. De estas dos maneras de gente nunca entendió Aristóteles que eran siervos por natura y que por esto se les pudiera hacer guerra; antes dijo, en el libro III de la *Política,* que entre algunos bárbaros hay reinos verdaderos; 3) los bárbaros, que por sus perversas costumbres, rudeza de ingenio y brutal inclinación son como fieras silvestres que viven por los campos, sin ciudades ni casas, sin policía, sin leyes, sin ritos ni tratos que son de derecho de gentes, sino que andan *palantes* como se dice en latín, que quiere decir robando y haciendo fuerza (posibles ejemplos: godos, alanos, alárabes). De éstos puede entenderse lo que dice Aristóteles que, como es lícito cazar a las fieras, así es lícito hacerles guerra, defendiéndonos de ellos y procurando reducirlos a policía humana. Pero los indios son gente gregátil y civil y tienen bastante policía para que por la razón de barbarie no se les pueda hacer guerra[18].

Esta intención del Filósofo se asemeja sospechosamente a la de Las Casas. Las subdivisiones de la barbarie son obra de éste y no de la *Política,* y tienden a reducir el empleo de la guerra a sólo el caso de los bárbaros de la tercera categoría, y esto, por defensa y para atraer a los agresores a una organización humana.

Sepúlveda replica que por bárbaros se entiende, como dice Santo Tomás (I, *Politicorum,* lectione prima), los que no viven conforme a la razón natural y tienen costumbres malas públicamente entre ellos aprobadas, ora esto les venga por falta de religión o por malas costumbres y falta de buena doctrina y castigo. Los indios son hombres de poca capacidad y pravas costumbres. Aquí cita el testimonio de Oviedo, libro 3, cap. 6, que ya vimos fue objetado por Las Casas[19].

Finalmente, Las Casas contesta a Sepúlveda que no entiende a Santo Tomás y disimula con la doctrina de Aristóteles en su *Política.* Los indios son bárbaros de la segunda especie de cuatro que Las Casas asignó en su *Apología,* y de los que trata el Filósofo en el libro III, no de los del libro

[17] *Colección de Tratados* (de Las Casas), Buenos Aires, 1924, p. 116.

[18] *Ibid.,* p. 141.

[19] *Ibid.,* p. 156. Véase también en el *Democrates alter,* 2.ª ed. bilingüe, México, 1941, p. 123, la diferencia que establece Sepúlveda entre una violación de la ley natural, que puede ocurrir en cualquier nación, y el caso de que la institución pública sea la que consagre el desorden contrario a esa ley.

I de la *Política.* También lo fueron muchas naciones prudentes, sin exceptuar a los antepasados de los españoles[20].

Las Casas acomoda así el hecho antropológico (más favorable que el concebido por Sepúlveda) a un concepto de la barbarie dividido en convenientes géneros, para reducir la teoría de Aristóteles a lo que pensaba que debía significar. Cuando sus opositores interpretan la *Política* en un sentido más amplio, los acusa de torcer «la intención del Filósofo», aunque se trate de aristotélicos de la talla de Sepúlveda.

Esto comprueba que el forcejeo polémico había rebasado las apreciaciones de hecho para invadir el campo doctrinal. Era preciso definir el concepto de barbarie y, al hacerlo, cada autor introducía sus preferencias. Era natural que una cultura que se desenvolvía aún bajo el peso de las autoridades acabara por evadirlas mediante ágiles esfuerzos de interpretación, que eran los conductos ortodoxos por donde se manifestaba el espíritu original de la época.

Aristóteles en los infiernos

Las Casas era un pensador de temperamento fogoso y poco disciplinado. No se conformó con recurrir a la exégesis del Filósofo, sino que, siendo aún clérigo, rechazó su autoridad sobre cuanto, por su significación pagana, reputaba inconciliable con el cristianismo.

El pasaje que reúne con mayor nitidez ambas actitudes, la de interpretación y la de rechazo, pertenece al discurso que pronunció Las Casas en Barcelona, ante la corte de Carlos I, en el año de 1519, en respuesta a la oración del obispo de Darién, fray Juan Quevedo. Dada la importancia de este texto, optamos por transcribirlo:

> A lo que dijo el reverendísimo Obispo, que son siervos *a natura* (los indios) por lo que el Filósofo dice en el principio de su *Política,* que *vigentes ingenio naturaliter sunt rectores et domini aliorum,* y *deficientes a ratione naturaliter sunt servi,* de la intención del Filósofo a lo que el reverendo Obispo dice hay tanta diferencia como del cielo a la tierra, y que fuese así como el reverendo Obispo afirma, el Filósofo era gentil, y está ardiendo en los infiernos, y por ende, tanto se ha de usar de su doctrina, cuanto con nuestra santa fe y costumbre de la religión cristiana conviniere. Nuestra religión cristiana es igual y se adapta a todas las naciones del mundo, y a todas igualmente recibe, y a ninguna quita su libertad ni sus señoríos, ni

[20] *Ibid.,* p. 188.

mete debajo de servidumbre, so color ni achaques de que son siervos *a natura* o libres...[21].

Es decir, cuando Aristóteles es inconciliable con la doctrina cristiana, debe ser rechazado. La religión de Cristo es una para todos los hombres y su propagación no debe implicar menoscabo de las libertades ni gobiernos temporales de los neófitos, ni originar la servidumbre de éstos. Las distinciones entre la servidumbre por naturaleza y la libertad son inoperantes cuando se trata de extender la religión cristiana. La autoridad de Aristóteles, en consecuencia, como pagana, no puede perturbar, según Las Casas, la verdad mayor y universal del pensamiento y la costumbre de los cristianos.

Podría pensarse, atendiendo a las épocas, que el discurso ante Carlos I fue un desahogo juvenil de las Casas, explicable porque no había pasado aún por la disciplina de la Orden de los Predicadores. Es atractiva esta sugestión, pero en todo caso fray Bartolomé no se muestra arrepentido de su discurso cuando lo conserva en la *Historia de las Indias* escrita en su vejez[22].

La idea de creación

Al celebrarse la famosa Junta de Burgos, de 1512, el dominico fray Bernardo de Mesa tomó en cuenta una objeción acerca de que la irracionalidad de los indios podía entrañar una falta de bondad o poder del Creador.

[21] *Historia de las Indias,* libro 3, cap. 149.

[22] La condenación o salvación de los sabios gentiles constituía una preocupación para los cristianos que los admiraban; cf. L. Capéran, *Le Problème du salut des infidèles,* París, 1912, 2 vols.

Sin duda el discurso de Las Casas puede interpretarse en relación con esta preocupación teórica, pero no por ello es menos firme la solución condenatoria que abraza; Sepúlveda, en cambio, opina que el Filósofo debe encontrarse entre los bienaventurados; cf. Bell, *op. cit.,* pp. 56, 94.

La distinción clara entre lo aristotélico y lo cristiano es perceptible en otros autores españoles de la época. Por ejemplo, Bartolomé de Albornoz, *Arte de Contratos,* Valencia, 1573, al discutir la esclavitud de los negros, dice que de tres maneras justas de producirse la esclavitud, «la primera (esclavos por guerra), ni según Aristóteles, que él (fray Tomás Mercado) alega, ni según nadie, es justa, y mucho menos según Jesucristo, que trata diferente filosofía que los otros...». El mismo pasaje puede verse en *Biblioteca de Autores Españoles,* Madrid, 1873, LXV, 232.

Las Casas, en su titánica lucha contra el argumento de la servidumbre natural, apeló a la misma idea. Ya sabemos que concebía la irracionalidad del hombre como un error de la naturaleza. Veamos por qué.

Explica que los siervos por natura son estólidos y santochados y como mentecatos y sin juicio o poco juicio de razón, según se colige de lo que dice el Filósofo, y esto es como monstruo en la naturaleza humana «y así han de ser muy poquitos, y por maravilla». Un hombre y un animal nacen, por excepción, cojos o mancos, o con un solo ojo o con más de dos, o con seis dedos, etc. Lo mismo ocurre en los árboles y

> en las otras cosas criadas, que siempre nacen y son perfectas, según sus especies, y por maravilla hay monstruosidad en ellas, que se dice defecto y error de la naturaleza, y mucho menos y por maravilla esto acaesce en la naturaleza humana, aun en lo corporal, y muy mucho menos es necesario que acaezca en la monstruosidad del entendimiento, ser, conviene a saber, una persona loca, o santochada o mentecata, y esto es la mayor monstruosidad que puede acaecer, como el ser de la naturaleza humana consista, y principalmente, en ser racional, y por consiguiente sea la más excelente de las cosas criadas, sacados los ángeles, y que sea monstruosidad los semejantes defectos del entendimiento, dícelo el Comentador... Pues como los monstruos en la naturaleza corporal de todas las cosas criadas acaezcan por gran maravilla, y, por razón de la dignidad de la naturaleza humana, mucho menos acaezca hallarse monstruo cuanto al entendimiento, conviene a saber, ser alguna persona loca, mentecata, santochada y careciente de conveniente juicio de razón para se gobernar, y éstos sean los que por naturaleza son siervos, y estas gentes (los indios) sean tan innumerables; luego imposible es, aunque no hobiésemos visto por los ojos el contrario, que puedan ser siervos por natura, y así, monstruos en la naturaleza humana, como la naturaleza obre siempre perfectamente y no falte sino en muy mínima parte, como el Filósofo prueba en el libro II, *De caelo et mundo,* y en otros muchos lugares. Y esto confirma bien claro a nuestro propósito, Santo Tomás, en la *Primera Parte,* cuestión 23, artículo 7, ad tertiam, donde dice que el bien proporcionado al común estado de la naturaleza, siempre acaesce por la mayor parte y falta por la menor, como parece que los hombres, por la mayor parte se hallan tener suficiente ciencia y habilidad; falta, como son los que moriones y locos o mentecatos se llaman. Esto es de Santo Tomás[23].

Esto significa que dentro de la concepción bíblica del mundo creado por Dios, la razón, signo distintivo del género humano, no puede faltar a los hombres en cualquier grado ni número.

[23] *Historia de las Indias,* libro 3, cap. 151.

Aristóteles reconoce la tendencia de la Naturaleza a alcanzar su perfección, aunque advierte cautamente que no siempre la logra de hecho. Pero la intención perfecta de la Naturaleza no es, según el Filósofo, dotar a todos o a la mayor parte de los hombres de los atributos de la razón, sino al contrario, crear entre ellos las diferencias racionales, de las que toman pie las formas de gobierno y la servidumbre natural. Por eso añade que cuando la Naturaleza no falla, la desigualdad natural de las mentes acompaña a la desigualdad visible de los cuerpos, robustos y deformes en los esclavos, y finos y erguidos en los señores.

Además, como ya anticipamos, la barbarie según el Filósofo no equivale exactamente a la amencia de que habla Las Casas. El bárbaro de la *Política,* aunque difiera mucho de la recta especie humana, no es ajeno por completo a la razón: la percibe, aunque sin poseerla.

El cristiano del siglo XVI plantea el conflicto entre el orden divino y natural y la irracionalidad bajo supuestos muy distintos de los de la filosofía griega.

Las Casas se emancipa, en el pasaje citado, de toda consideración de hecho. La antropología americana queda relegada a un discreto lugar secundario y lo que se destaca es la idea apriorística de la naturaleza racional humana y la tendencia del género a conservar los atributos con que lo ha investido el acto divino de creación. Basta que los indios sean muchos para que no pueda convenirles el argumento de barbarie. Recuérdese la frase: «Imposible es, aunque no hobiésemos visto por los ojos el contrario, que puedan ser siervos por natura.» Esto plantea el problema, no desde el punto de vista de lo que los indios son, sino de lo que no pueden ser en cuanto hombres.

Todavía añade Las Casas, en la *Apologética Historia,* para disipar cualquier duda, que calificar de bárbaros e irracionales a todos los pueblos o la mayor parte del Nuevo Orbe es tildar a la obra divina de un error magno que la Naturaleza y su orden no pueden tolerar:

> Como si la Divina Providencia, en la creación de tan innumerable número de ánimas racionales se hubiera descuidado, dejando errar la naturaleza humana, por quien tanto determinó hacer y hizo, en tan cuasi infinita parte como ésta es, del linaje humano, a que saliesen todas insociales y por consiguiente monstruosas, contra la natural inclinación de todas las gentes del mundo[24].

[24] *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España,* LXVI, pp. 237-238.

De esta fundamental idea de creación deriva Las Casas la unidad intrínseca del linaje humano:

> Todas las naciones del mundo son hombres y de cada uno dellos es una no más la definición; todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores, y se mueven por los objetos de ellos, todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño[25].

Y reafirma desde el punto de vista cristiano:

> Nunca hubo generación, ni linaje, ni pueblo, ni lengua en todas las gentes criadas y más desde la Redención, que no pueda ser contada entre los predestinados, es decir, miembros del cuerpo místico de Jesucristo, que dijo San Pablo, e Iglesia[26].

Por su misma idea del hombre, Las Casas tenía fe en la capacidad de civilización de todos los pueblos incultos; no creía en la barbarie fija e irreductible:

> Así como la tierra inculta no da por fruto, sino cardos y espinas, pero contiene virtud en sí para que, cultivándola, produzca de sí fruto doméstico, útil y conveniente, por la misma forma y manera todos los hombres del mundo, por bárbaros y brutales que sean, como de necesidad, si hombres son, consigan uso de razón y tengan capacidad de las cosas pertenecientes de instrucción y doctrina, consiguiente y necesaria cosa es, que ninguna gente pueda ser en el mundo, por bárbara e inhumana que sea, ni hallarse nación que, enseñándola y doctrinándola por la manera que requiere la natural condición de los hombres, mayormente con la doctrina de la fe, no produzca frutos razonables de hombres ubérrimos[27].

Añadía:

> Aunque los hombres al principio fueron todos incultos y como tierra no labrada, feroces y bestiales, pero la natural discreción y habilidad que en

[25] *Historia de las Indias,* libro 2, cap. 58.

[26] *Ibid.,* prólogo. Todavía con mayor énfasis se recomienda en un documento de la gobernación del Río de la Plata, año de 1573, que se enseñe la fe a los indios y se les traiga al gremio de los fieles «para que puedan salvar y gozar de la gloria para do fueron criados», *Anales de la Biblioteca,* Buenos Aires, 1915, X, 49.

[27] *Loc. cit.*

> sus ánimos tienen innata, como los haya criado Dios racionales, siendo reducidos y persuadidos por razón y amor y buena industria, que es el propio modo por el cual se han de mover y atraer al ejercicio de la virtud las racionales criaturas, no hay nación alguna, ni la puede haber, que no pueda ser atraída y reducida a toda virtud política y a toda humanidad de domésticos, políticos y racionales hombres[28].

De esta suerte, la idea de la creación divina del hombre salvaguarda su racionalidad y pone coto a la amencia sobre la que descansa la servidumbre por naturaleza. Podrá haber pueblos agresores de costumbres rudas (los *palantes);* excepcionalmente algunos hombres faltos de razón; y «al principio» pudieron reinar la incultura, la ferocidad y la bestialidad; pero ni la amencia pudo extenderse a pueblos enteros, en cualquier grado, ni faltó a los incultos la capacidad de mejoramiento. Para convencerse, no es preciso esperar a verlo con los ojos, sino pensarlo con el entendimiento cristiano, que supone la obra poderosa y recta del Creador. «Todas las naciones del mundo son hombres», y no unas hombres y otras homúnculos. Las Casas cuenta ahora con un punto de apoyo firme para rechazar o reducir el alcance de la teoría aristotélica y, en consecuencia, la guerra por motivo de barbarie, la esclavitud legal que de la misma puede derivarse y las formas tutelares de gobierno, como la encomienda, basadas en la servidumbre natural[29].

[28] *Loc. cit.*

[29] El origen de igualdad y de libertad natural es anterior e independiente del cristianismo, pero luego se efectuó la unión que contemplamos operante en Las Casas.

Refiriéndose en general a la influencia del cristianismo sobre la condición temporal de los bárbaros, reflexiona J. Eppstein, *The Catholic Tradition of the Law of Nations,* Londres, 1935, pp. 400-401: «it was inevitable that her action (the Church's) in this regard (the impact of civilized upon uncivilized races) should be largely occupied throught the Christian age in a slow but steady "war of attrition" against the opposing principle inherited from the Roman world in which the Church's life began, namely that the barbarian is ordained for servitude. Slavery was one of the social institutions of that world which the Church at first tacitly accepted... Yet it was not long before the incongruity of servitude with its manifest abuses and the "liberty wherewith Christ hath made us free" became apparent to the mind of the Church... The more Christianity became the religion of the barbarians, the more untenable became the racial superiority of the Roman».

Pero no olvidemos el carácter complejo de la influencia cristiana como doctrina política y social. Su mundo auténtico no es éste. Lutero lo recuerda a los labradores de Suabia, en abril de 1525: ellos desean hacer iguales a todos los hombres; esto sería tratar de convertir el reino espiritual de Cristo en un reino terreno y aparente, lo cual es

La bula de Paulo III

Gran alegría recibió Las Casas, durante su larga y penosa campaña en defensa de los indios, cuando llegó a sus manos la bula del papa Paulo III, de fecha 9 de junio de 1537.

Refiere en el *De Unico Vocationis Modo* que un religioso dominico llevó al Papa las noticias acerca de lo que pretendían los hombres mundanos partidarios del argumento aristotélico. Paulo se horrorizó, según Las Casas, del sacrílego atrevimiento de estos hombres impíos y «entendiendo al mismo tiempo cuánto se menoscababa con esto la dignidad de la naturaleza humana, por la cual hizo tales y tan grandes cosas y padeció tanto el Hijo de Dios, así como el estorbo que a la dilatación de la fe ponían estos ministros satánicos», expidió su bula[30].

«La dignidad de la naturaleza humana» ya sabemos que no era para Las Casas una frase, sino un principio vinculado con la idea de creación.

Otro cristiano del siglo XVI, el obispo don Sebastián Ramírez de Fuenleal, presidente de la Audiencia de Nueva España, nos enseña hasta qué punto esa dignidad opera sobre las cosas del mundo. Se venía discutiendo la reglamentación del trabajo de los tamemes o indios cargadores de fardos; los españoles interesados en el tráfico no habían quedado confor-

imposible, porque el reino terreno no podría existir sin la desigualdad de las personas: algunos libres, algunos cautivos, algunos señores y algunos súbditos. Cf. *Werke,* ed. Weimar, 1900, vol. XVIII, p. 326: «Es will disser Artickel alle Menschen gleich machen, und aus dem geistlichen Reich Christs eyn weltlich eusserlich Reich machen, wilchs unmuglich ist. Denn weltlich Reich kann nicht stehen, wo nicht ungleychheit ist inn Personen, dass ettliche frey, ettliche gefangen, ettliche Herren, ettliche Unterthan». Véase Cari Yle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West,* Edimburgo y Londres, 1936, VI, 274, J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century,* Londres, 1941, pp. 15 ss., J. N. Figgis, *From Gerson to Grotius...,* Cambridge, 1931, p. 58.

A. Castro, al investigar el tema de ascetismo y riqueza en las órdenes monacales, se expresa con claridad acerca de la inestable «armonía cristiana entre el mundo y el trasmundo». Cf. «Lo hispánico y el erasmismo», *Revista de Filología Hispánica,* IV, Buenos Aires-Nueva York, 1942, 2. La ciudad de Dios no se realiza en el reino temporal, pero tampoco deja de actuar sobre éste. M. Scheller, *El resentimiento en la moral,* Buenos Aires-México, 1938, p. 165, piensa que «la idea del amor cristiano no ha sido desfigurada solamente por su unión con la idea (estoica) de la Humanidad, que nació a fines de la Edad Antigua. Más todavía ha sido desdibujada por las relaciones positivas que también fue anudando, cada vez más, con la idea moderna de la filantropía universal...». El pensamiento americanista contribuye a este proceso, ante el cual Scheller adopta una actitud de disgusto.

[30] P. 365. Sobre las circunstancias que rodearon el otorgamiento de la bula, cf. L. Hanke, «Pope Paul III and the American Indians», *The Harvard Theological Review,* vol. XXX, núm. 2, abril de 1937, pp. 65-102.

mes con una primera tasación de la jornada, y Fuenleal escribe indignado al Rey, el 10 de julio de 1532:

> Y porque para un hombre que tiene alma sobrarle debieran veinte leguas para venir cargado de balde, y no añadirle treinta, y por otras consideraciones, yo procuré lo que pude que las ordenanzas hechas no se alterasen[31].

No veía con indiferencia el espectáculo de un hombre en funciones de bestia de carga; si el cargador tenía alma, le sobraba la primera distancia. La idea cristiana, en este ejemplo, influye sobre el estado social de la persona y procura que ésta se eleve a la dignidad propia de su género.

Pero todavía no hemos aclarado por qué la bula del papa Paulo III provocó el entusiasmo de Las Casas. La lectura de uno de los pasajes más inspirados del documento pontificio bastará para comprenderlo:

> La misma Verdad, que ni puede engañar ni ser engañada, cuando enviaba los Predicadores de su fe, a ejercitar este oficio, sabemos que les dijo: Id y enseñad a todas las gentes; a todas dijo, indiferentemente, porque todas son capaces de recibir la enseñanza de nuestra fe... aquestos mismos indios, como verdaderos hombres... son capaces de la fe de Cristo... declaramos que los dichos indios y todas las demás gentes que de aquí adelante vinieren a noticia de los cristianos, aunque estén fuera de la fe de Cristo, no están privados, ni deben serlo de su libertad ni del dominio de sus bienes... han de ser atraídos y convidados a la dicha fe de Cristo...[32].

La serena confianza con que se dice que todos los hombres son capaces de recibir la enseñanza de la fe, y que no deben perder su libertad ni sus bienes, rebasa cualquier noción fundada en la experiencia, pues eso se afirma de los indios ya conocidos y de «todas las demás gentes que de aquí adelante vinieren a noticia de los cristianos». Para no salir de la antropología, tendríamos que admitir la existencia de una rama especial

[31] *Colección de Documentos Inéditos de Indias,* XIII, 229. La sospecha de que Las Casas podía pensar lo mismo ha quedado comprobada al darse a conocer una memoria que presentó al Consejo de Indias en 1543, en la cual pedía que el rey prohibiera del todo que los indios pudiesen ser cargados por los españoles, «pues es contra la naturaleza de los hombres que otros hombres les echen cargas para sus provechos y usen de ellos como de bestias». L. Hanke, «Un festón de documentos lascasianos», *Revista Cubana,* XVI, julio-diciembre de 1941, 182.

[32] M. Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México,* México, 1914, p. 84.

de esta ciencia que podríamos bautizar con el nombre de antropología profética.

Los cristianos del siglo XVI tienen una idea sobre la condición natural de los hombres distinta de la de Aristóteles. Creen en una predestinación universal que abre el acceso de cualquier hombre a la fe de Cristo y, mediante una extensión audaz de la capacidad religiosa a los problemas del mundo temporal, convierten la razón en una prenda de libertad poco compatible con la servidumbre natural de la filosofía clásica[33].

En resumen: Las Casas niega, en el terreno de los hechos, la irracionalidad de los indios. La doctrina de la servidumbre natural, fundada en la barbarie, sólo la admite interpretada convenientemente al modo escolástico. Manda al Filósofo a quemarse en los enfiernos y repudia sus enseñanzas cuando perturban la igualdad de todos los hombres ante la religión. La propagación del cristianismo no debe aunarse, en lo temporal, a la destrucción de la libertad, aunque se invoque el «achaque» de la servidumbre por naturaleza. La autoridad de Aristóteles, para el cristiano, no es absoluta, sino subordinada a las verdades primordiales de la religión. Ésta enseña que todos los hombres son criaturas de Dios, dotadas de razón como sello distintivo de su especie y capaces de conocer la fe y salvarse. La irracionalidad no puede afirmarse latamente sin mengua de la perfección de la obra creada y de la bondad y potencia del Creador.

Ésta es una actitud que perturba la armonía aristotélico-cristiana, en cuanto al tema que venimos explorando, en no menor grado que la renacentista de Sepúlveda. Pero en tanto que éste provoca el desequilibrio por afición clásica, Las Casas lo hace por inclinación evangélica.

[33] No resistimos a la tentación de reproducir aquí lo que escribía a principios del siglo XIX Andrés Quintana Roo, en su poema *Diez y seis de septiembre,* para mostrar hasta dónde llegó la desfiguración de lo ocurrido en la época de la conquista. Dice así:

¿Qué más? En duda horrenda
se consulta el oráculo sagrado
por saber si la prenda
de la razón al indio se ha otorgado,
y mientras Roma calla,
entre las bestias confundido se halla.

Cf. A. Castro Leal, *Las cien mejores poesías (líricas) mexicanas,* México, 1935, pp. 66-67.

Capítulo 4

¿LAS CASAS ESCLAVISTAS?*

El 13 de mayo de 1801, el ciudadano Gregorio, antiguo obispo de Blois, miembro del Instituto de Francia, leyó en la sección de Ciencias Morales y Políticas una apología de Las Casas. Se propuso demostrar que era calumniosa la imputación que se hacía a éste respecto de que fue el inspirador de la introducción de esclavos negros en América. El debate, en el que terciaron después el deán de Córdoba de Tucumán, Gregorio Funes, el mexicano Dr. Mier y el español Juan Antonio Llorente, tiene hoy un escaso valor documental, porque todos los contendientes ignoraron el párrafo de la *Historia de las Indias* en que el propio Las Casas explica que, efectivamente, propuso la introducción de negros para aliviar la condición de los indios, pero más tarde se arrepintió al advertir la injusticia con que los portugueses los tomaban y hacían esclavos, y desde entonces los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, «porque la misma razón es dellos que de los indios»[1].

Lo que se probó bien en la disputa de comienzos del siglo XIX es que con anterioridad a la proposición de Las Casas ya se habían llevado esclavos negros a las Indias[2].

Pero si la polémica aludida aporta poco al tema que fue discutido,

* Estudio publicado en *Cuadernos Americanos,* año III, vol. XIV, n.° 2, México, D. F., marzo-abril, 1944, pp. 149-154, y en *Recuerdo de Bartolomé de las Casas,* Guadalajara, Jalisco, Librería Font, 1966, pp. 49-57.

[1] Libro 3, cap. 102.

[2] Los documentos principales acerca de esta polémica se hallan publicados en *Colección de las Obras del Venerable Obispo de Chiapa, Don Bartolomé de las Casas, defensor de la libertad de los Americanos,* edición de Juan Antonio Llorente, París, 1822, 2 vols., II, pp. 329 ss.

resulta de valor inestimable para ver cómo la filosofía de las Luces hace suya la figura de Las Casas.

Según el obispo Gregorio, Las Casas estuvo al frente de algunos hombres generosos que, levantando la voz contra los opresores en favor de los oprimidos, votaban aquéllos a la venganza, e invocaban para éstos la protección de las leyes divinas y humanas[3]. En la conferencia de Valladolid, de 1550, Sepúlveda pretendía persuadir como cosa justa el hacer la guerra contra los indios para convertirlos; Las Casas le refutaba por los principios de tolerancia y de libertad en favor de todos los individuos de la especie humana; y estos principios obtuvieron la aprobación solemne de las Universidades de Alcalá y Salamanca[4]. Gregorio se extrañaba de que la Academia de la Historia de Madrid hubiera publicado hacía veinte años una edición magnífica de este «apologista de la esclavitud» (o sea Sepúlveda), mientras que no existía aún una edición completa de las obras del «virtuoso» Las Casas. La Academia no se abochornaba de aprobar lo que ella misma llamó «una piadosa y justa violencia ejercida contra los paganos y los herejes». Gregorio esperaba que los miembros actuales de la Academia se sintieran repugnados por una «doctrina tan chocante»[5].

Desaparecido ahora todo vestigio de la diferencia —familiar a los pensadores del siglo XVI— entre la servidumbre natural y la legal, Sepúlveda es llanamente un esclavista y Las Casas un filántropo defensor de la especie humana. Pero hay más: aquel debate del siglo XVI, así definido, no es en realidad sino un antecedente del debate propio del siglo XVIII y principios del XIX, o sea, el relativo a la esclavitud de los negros. Por esto cree Gregorio que Las Casas no pudo ser partidario de ésta y que la imputación en tal sentido es calumniosa:

> ¿Quién se persuadirá que la piel negra de los hombres nacidos en otro hemisferio haya sido motivo de que los condenase a sufrir la crueldad de sus señores, quien toda su vida reivindicó los derechos de los pueblos sin distinción de color? Los hombres de gran carácter tienen uniformidad en su conducta que no se contradice. Sus acciones y sus principios son unísonos: así Benezet, Clarkson, y en general los amigos de los negros, lejos de inculpar a Las Casas, le colocan a la cabeza de los defensores de la humanidad[6].

[3] *Ibid.*, pp. 329-330.
[4] *Ibid.*, pp. 343-344.
[5] *Ibid.*, p. 344.
[6] *Ibid.*, p. 349.

Unida la causa de los indios a la de los negros, la campaña de Las Casas se emparenta con la de los partidarios de la emancipación dieciochesca:

> Las Casas tuvo muchos enemigos: dos siglos más tarde, habría tenido muchos más[7].

Estuvo con los aventureros españoles que esclavizaban indios en las mismas relaciones que los amigos de los negros en Francia, de algunos años a esta parte, con los dueños de las plantaciones:

> ¿No hemos oído sostener que los negros eran una clase iantermedia entre el hombre y los brutos? Así los colonos españoles pretendían que los indios no pertenecían a la especie humana[8].

Las Casas, estremeciéndose de los horrores que veía, manifestó quiénes eran los autores y excitó la indignación de todas las almas sensibles[9].

Gregorio no se conforma con establecer la afinidad formal entre el cristianismo libertador del siglo XVI y la filantropía del XVIII, sino que enlaza íntimamente los contenidos ideológicos de una y otra centuria. Juzga que Las Casas, religioso como todos los bienhechores del género humano, veía en los hombres de todos los países a los miembros de una sola familia, obligados a tenerse mutuamente amor, a darse auxilios y gozar de unos mismos derechos[10]. Este religioso, defensor del amor a la «humanidad» y la igualdad de derechos, si es preciso, dice discursos que suscribiría cualquier ciudadano ilustrado de la época de la Revolución Francesa: establece que lo que importa a todos exige el consentimiento de todos; que la prescripción contra la libertad es inadmisible; que la forma del estado político debe ser determinada por la voluntad del pueblo, porque él es la causa eficiente del gobierno, y que no se le puede imponer carga alguna sin su consentimiento[11]. Además, sostiene que la libertad es el mayor de los bienes, y que siendo todas las naciones libres, el quererlas sujetar bajo pretexto de que no son cristianas es un atentado contra los derechos natural y divino. Quien abusa de su autoridad es indig-

[7] *Ibid.*, p. 350.
[8] *Ibid.*, p. 351.
[9] *Loc. cit.*
[10] *Ibid.*, p. 345.
[11] *Loc. cit.*

no de ejercerla y no se debe obedecer a ningún tirano[12]. En defensa de los indios invoca el derecho natural que pone a nivel las naciones y los individuos, y la santa Escritura, según la cual Dios no hace acepciones de personas; con esto da nueva claridad a la justicia de las reclamaciones de los indios[13].

A este campeón de los derechos de la humanidad se le debe levantar una estatua en el Nuevo Mundo. Gregorio no conoce objeto más digno de ejercitar el talento de un amigo de la virtud y le parece extraño que hasta ahora la pintura y la poesía no se hayan ocupado de ello[14]. Los amigos de la religión, de las costumbres, de la libertad y de las letras, deben un homenaje de respeto a la memoria de aquel a quien Eguiara llamaba el «Adorno de América», y quien, perteneciendo a la España por su nacimiento, a la Francia por su origen, puede con justo título ser llamado el «Adorno de los dos mundos»[15]. Los grandes hombres, casi siempre perseguidos, desean existir en lo futuro; estando, por su talento, adelantados a las luces de su siglo, reclaman al tribunal de la posteridad; esta heredera de su virtud, de sus talentos, debe satisfacer la deuda de los contemporáneos[16].

Y así ocurrió. Las Casas, «adelantado a las luces de su siglo», fue honrado después de la independencia de América por los pintores y poetas virtuosos y por las almas sensibles. El cuadro liberal cristiano atrajo a la nueva filosofía y ésta, para recibir el legado histórico, lo retocó previamente con fuertes pinceladas. Las diferencias se perdieron en la sombra y las semejanzas pasaron al primer plano. Pero Gregorio no era un impostor. Su discurso se apoyaba en pasajes auténticos de Las Casas. Estos dieron pie a la afinidad producida y, por el contrario, a la repulsión hacia Sepúlveda, cuyo pensamiento fue mal interpretado, pero correctamente intuido en lo que respecta a su dirección jerarquizante.

Entre los polemistas de principios de siglo XIX hubo algunos que, a fin de conciliar la admiración que profesaban a Las Casas con el hecho de que éste hubiera defendido la esclavitud de los negros, se vieron precisados a recordar que entre el pensamiento del siglo XVI y el de la nueva época mediaron diferencias importantes.

Funes hace notar al obispo Gregorio que la esclavitud doméstica, ad-

[12] *Ibid.*, pp. 345-346.
[13] *Ibid.*, p. 348.
[14] *Ibid.*, p. 362.
[15] *Ibid.*, pp. 362-363.
[16] *Ibid.*, p. 364.

quirida por guerra justa, era lícita según la doctrina de Las Casas. La voz de la filosofía y de la razón aún no había hablado en su siglo con bastante elocuencia para causar sobre este punto esa feliz revolución que causó en la edad más baja y por la que vemos desterrada de toda Europa esa servidumbre despiadada[17].

Mier puntualiza que no podía pedirse a Las Casas que en el siglo XVI razonase con las luces del XIX. Entonces nadie tuvo escrúpulo alguno respecto al tráfico de negros y toda la Europa cristiana, muy tranquila en conciencia, ha continuado hasta ahora ese comercio:

> Entendámonos: el cristianismo ha recomendado la caridad y mansedumbre, y enseñándonos que todos somos hijos de un padre y hermanos en Jesu Cristo, lima poco a poco las cadenas, las aligera; pero se puede ser buen cristiano y tener esclavos si son legítimamente adquiridos, tratándoles con caridad cristiana. San Pablo, para que los fieles (oyendo que Jesu Cristo nos ha llamado a la libertad y sacado de la servidumbre del pecado y de la ley mosaica) no lo entendiesen de la libertad corporal, no cesa en sus cartas de exhortar a los esclavos a que sirvan y obedezcan a sus amos como al mismo Cristo. Filemón era sacerdote, y San Pablo, aunque había bautizado y ordenado sacerdote a Onésimo su esclavo y lo había menester para el ministerio apostólico, no le reprende ser su dueño, antes por serlo le remite su esclavo, y se lo recomienda, para que le perdone, con una ternura de padre. Por las leyes del imperio la adquisición de esclavos era legítima, y el evangelio no turba las leyes civiles[18].

Discurso muy oportuno para recordar que la filosofía cristiana no era idéntica a la de la Ilustración. La esclavitud era desterrada a causa de las nuevas luces, lo que Mier aprueba; pero el cristianismo anterior a esta filosofía sólo limó, mas no quebrantó las cadenas.

Llorente, al igual que Funes, se explica toda la diferencia por una simple progresión de ideas:

> Jamás quiso Casas la esclavitud de los negros, pero ella existía y ni Casas ni algún otro la reputaba digna de ser contada entre los actos ofensivos

[17] *Ibid.*, p. 393.

[18] *Ibid.*, pp. 428-429. [Con posterioridad a la publicación de este estudio apareció el artículo de Ernesto Mejía Sánchez «Mier, defensor de Las Casas», *Boletín de la Biblioteca Nacional,* XIV-3-4, México, D. F., julio-diciembre de 1963, pp. 57-84, que inserta íntegro el «Discurso del doctor don Servando Mier, natural de México, confirmando la Apología del obispo Casas, escrita por el reverendo obispo de Blois, Monseñor Henrique Grégoire, en carta escrita a éste. Año 1806».]

> de la humanidad, porque las ideas que se tenían entonces acerca de los africanos en toda la Europa eran totalmente contrarias a las que tenemos en nuestro tiempo en que las luces del derecho de gentes son en sumo grado superiores[19].

De suerte que esa al parecer sencilla operación de «adelantar» a Las Casas a su siglo no dejaba de poner al descubierto las diferencias de época e ideas; sin embargo, la afinidad era irresistible y quizás pensaban con alguna razón nuestros fiósofos ilustrados que, de haber vivido Las Casas «dos siglos después», hubiera sido de los suyos tanto para exigir la libertad de los negros como para defender el credo político igualitario.

Si nuestra conciencia histórica quisiera alguna vez descubrirse a sí misma, no podría esquivar el análisis de la «recepción» de los héroes y tiranos de la conquista por la filosofía de las Luces.

[19] *Ibid.*, p. 451.

Capítulo 5

LAS CASAS ANTE LA ENCOMIENDA*

Las Casas, clérigo encomendero, se convierte en defensor de la causa de los indios al meditar en Cuba sobre el capítulo 34 del *Eclesiastés,* en el pasaje que dice: «quien derrama sangre y quien defrauda al jornalero, hermanos son». Y emprende una lucha constante y larga para contrarrestar, tanto el acto inicial de la conquista, como el consecuente de la dominación por medio de la encomienda.

En una «Representación hecha al Rey... en que manifiesta los agravios que sufren los indios de la isla de Cuba de los españoles», explica que éstos fueron bien recibidos por los indios. Pero en las minas, en tres o cuatro meses, han muerto 100.000 ánimas; el trabajo es excesivo y hay falta de convenientes alimentos; quedan desamparados los niños y las mujeres; cargan a los indios; no se han guardado las leyes; trabajan los indios en días de fiestas y domingos y no les dan alimento ni casa y les toman sus mujeres. Lo mismo sabe que se hace en la isla Española, Jamaica y San Juan (de Puerto Rico). Si un deudor se va a España, deja en pago a los indios. Los aperrean. En La Española ya escasean los indios. Contribuyen a ellos los oficiales reales y lo mismo ocurre en San Juan. Se han despoblado más de 50 islas de los Lucayos. En fin, señala doce causas que han originado la destrucción, que el relator resume en dos: trabajo excesivo por codicia y mal trato no teniendo cuidado de darles de comer ni vestir.

Esta primera queja, que parece datar del año 1512, ya atrae sobre

* Estudio publicado en *Aportaciones históricas,* CEESTEM/Editorial Nueva Imagen, México, 1985, pp. 246-258.

Las Casas las acusaciones de ser persona liviana, de poca autoridad y crédito, que habla en lo que no sabe ni vio; no es parte y desea prelacía y mando, creyendo que le darán la reformación de los daños que manifiesta.

El tenaz clérigo piensa, con los dominicos de La Española, que el modo de gobernar a los indios por repartimientos los destruye y es mal gobierno, que pone en pecado a los colonos y a los gobernantes que lo autorizan; ni las *Leyes de Burgos* de 1512, ni otras ningunas, pueden templar los inconvenientes del sistema. Aparece aquí una convicción que no abandonará nunca: la encomienda no puede ser reformada; la única solución verdadera es su supresión de raíz.

Desde 1515 estaba en la Corte Bartolomé de las Casas, quien fue presentado al Cardenal Cisneros por fray Diego de Deza, arzobispo de Sevilla. Procuró ganar la atención del Cardenal dándole un memorial sobre los abusos de los encomenderos y otro sobre remedios, en el que proponía una organización comunal que poco después explicaremos. Según Las Casas, el Cardenal Cisneros era partidario del principio de la libertad de los nativos.

El Cardenal designó a tres frailes jerónimos para que fueran a la isla Española con poderes, y consultando a los interesados y gentes entendidas, resolvieran lo que fuera justo.

Bartolomé de las Casas no quedó satisfecho con la actuación de los jerónimos y regresó a España, siempre con el propósito de lograr que se mudara tan tiránico gobierno (de la encomienda) en otra manera razonable y humana de regir a los indios.

Ahora bien, si sabemos de cierto cuál es el sistema que Las Casas condena, menos conocidas son sus propuestas con respecto al régimen que puede sustituir a la encomienda.

De ahí el interés del documento que se le atribuye y que ofrece dos ideas centrales: una administración colectiva del servicio de los indios y la introducción de labradores españoles que trabajen al lado de ellos. En cuanto a la explotación comunal de las tierras y las minas, se propone en ese texto:

> Vuestra señoría mande hacer una comunidad en cada villa y ciudad de los españoles, en que ningún vecino tenga indios conocidos ni señalados, sino que todos los repartimientos estén juntos y que hagan labranzas juntos, y los que hubieren de coger oro lo cojan juntos. Y para esto que haya mayordomos los que fueren menester y ministros necesarios para la dicha comunidad.

De las labranzas y el oro, pagado el quinto del Rey y los gastos que en dicha comunidad se hubieren hecho, se dé a cada vecino español tanto según los indios que en la comunidad le hubiera hecho merced el rey. En lo que respecta a los labradores españoles, trabajarían con cinco indios cada uno, y sacada la parte del Rey, lo otro

> lo partan hermanablemente el tal labrador y los cinco indios... estos labriegos compañeros de los indios serán como sus ayos; los inducirán al trabajo, y los indios, viendo que los cristianos trabajan, tendrán mejor gana de hacer lo que vieren... si el tiempo andando los indios fueren hábiles para vivir por sí y regirse y para que a Su Alteza sirvan con lo que los vasallos los pueden servir, darles han su facultad para ello.

Es de recordar aquí que Las Casas llegó a precisar la finalidad del proyecto de

> enviar verdaderos pobladores, conviene a saber, gente labradora que viviese de cultivar tierras tan felices como éstas, las cuales de su propia voluntad concedieran los mismos naturales pobladores y dueños dellas, que eran los indios, y los unos se casaran con los otros, y de ambas se hiciera una de las mejores repúblicas, y quizá más cristiana y pacífica del mundo, y no enviar indiferentemente a todo género de personas desalmadas, que las robaron, destruyeron, etcétera.

Convertido en empresario del envío, recibió instrucciones de la Corona en Zaragoza, el 10 de septiembre de 1518, encargándole reclutar labradores de trabajo que labren y siembren como lo hacen en estos reinos. En la villa de Berlanga, que era lugar de señorío, Las Casas logró inscribir hasta setenta labradores, que dijeron vivir bien en España, pero deseaban que sus hijos quedaran en tierra libre y real como era la de las Indias. Es sabido que por oposición de los señores de los pueblos y otras causas fracasó la empresa.

No olvidemos que Las Casas, ante la disminución alarmante de los indios de las islas antillanas, llegó a pedir que se les dejara en entera libertad para que procrearan como conejos, sin soportar carga alguna, pues ya eran tan pocos que, de no hacerse así, desaparecerían sin remedio.

Cuando las conquistas y las encomiendas se extienden del archipiélago al continente, Las Casas redobla sus esfuerzos para contener la grave amenaza que ve cernerse sobre los indios de las nuevas provincias.

Estando la Corte de Carlos I de España en Barcelona, en 1519, en polémica con fray Juan Quevedo, obispo de Darién, Las Casas condena

las guerras y los repartimientos, sosteniendo que los indios son capaces de fe, virtud y buenas costumbres; que de su naturaleza son libres y pueden ser atraídos por razón y doctrina; que Aristóteles es filósofo gentil y arde en los infiernos, y sólo se debe usar su doctrina en cuanto convenga con la religión cristiana; que ésta

> es igual y se adapta a todas las naciones del mundo y a todas igualmente recibe y a ninguna quita su libertad ni sus señoríos, ni mete debajo de servidumbre so color ni achaques de que son siervos a natura o libres.

Fiel a su propósito de poblar las Indias por métodos pacíficos, firma con la Corona en el puerto de La Coruña, el 19 de mayo de 1520, un asiento para allanar a los naturales de la costa de Paria. El Rey promete que no se darán en guarda, ni en encomienda, ni en servidumbre a cristianos como hasta aquí se ha hecho en las islas, sino que estarán en libertad y sin ser obligados a ninguna servidumbre.

Las Casas toma dinero prestado y embarca en Sevilla,

> con cierto número de labradores para comienzo de la población que había de hacer: gente llana y humilde como era menester, para que concordase con la simplicidad y mansedumbre de los indios.

Tampoco tuvo buen fin esta empresa. Los labradores se fugaron en Puerto Rico por encontrar más provechoso el camino de ir a cautivar indios.

Los indígenas de la costa de Cumaná se levantaron y Las Casas reconoció, afligido, su fracaso.

Nuestro personaje demostró poca simpatía por los dos conquistadores de Nueva España y el Perú, Hernando Cortés y Francisco Pizarro, no sólo por haber llevado a cabo sus empresas de guerra contra los indios, sino por haber extendido en ambos reinos los censurados repartimientos. Y de la misma manera trató a cuantos en otras partes de las Indias fueron responsables de acciones semejantes.

La idea de situar las zonas de penetración pacífica fuera del alcance de la institución de la encomienda reaparece con motivo de la actividad misionera emprendida en la región centroamericana de la Verapaz. Cuando Las Casas trata con el licenciado Alonso de Maldonado, encargado del gobierno de Guatemala, la atracción pacífica de los indios de esa provincia, pone por condición, que le es aceptada el 2 de mayo de 1537, que

los españoles no entren entre esos indios durante cinco años y que no sean encomendados. Los dominicos de esta provincia obtienen una cédula real, el 17 de octubre de 1540, dirigida a los gobernadores de Guatemala y Chiapa, a fin de que los españoles seglares no entren en la región que están pacificando.

Orgulloso de los resultados de la penetración pacífica, Las Casas, en su calidad de obispo de Chiapa, manda levantar una información a comienzos de julio de 1545, en el pueblo de Tezulutlán, para que el Emperador sepa cómo estas gentes indianas son más atraíbles por paz y amor y buenos ejemplos y virtuosas obras, que no por guerras injustas y tiránicas violencias.

Todavía bajo la influencia de Las Casas, el rey despacha cédula al licenciado Landecho, Presidente de la Audiencia de los Confines, el 28 de febrero de 1562, en la que le encarga con respecto a la Verapaz:

> Déis orden cómo se pueble de labradores y gente llana para que cultiven la tierra y den buen exemplo con su trabajo a los indios que en ella hubiere, y ansí lo haréis.

Volvamos ahora al cauce principal de nuestro estudio para seguir el desarrollo del debate sobre los repartimientos.

En 1539 se encuentra de nuevo en España Bartolomé de las Casas. Al convocarse en Valladolid, en 1542, una junta para tratar del asunto de los indios, presenta su conocido *Octavio Remedio,* que se refiere a las encomiendas. Lo considera

> el más principal y sustancial, porque sin éste, todos los otros valdrían nada, porque todos se ordenan y enderezan a éste como medios a su propio fin.

Propone que el Rey ordene en solemnes Cortes por sus leyes reales que todos los indios, así los ya sujetos como los que en adelante se sujetaren, se pongan e incorporen en la Corona real de Castilla y León, en cabeza de S. M., como súbditos y vasallos libres que son; y que ningunos estén encomendados a cristianos españoles, antes sea inviolable constitución que en ningún tiempo puedan ser sacados ni encomendados, ni dados en feudo, ni en encomienda, ni en depósito, ni por otro ningún título, ni modo de enajenamiento, por servicios que nadie haga, ni merecimientos que tenga, ni necesidad que ocurra.

Funda esta petición en veinte argumentos que en otra ocasión he-

mos examinado, y que pueden resumirse así: la finalidad cristiana de la concesión de la Sede Apostólica en favor de los reyes españoles; los indios reciben muchos agravios de sus encomenderos; los indios son libres y la libertad es el bien más estimado por las criaturas racionales y amparado por todos los derechos y por las leyes de la iglesia; si las encomiendas no se quitan, todos los indios perecerán; los españoles, que son muy soberbios, al verse señores de los indios, faltarán a la lealtad que deben al Rey.

Es sabido que la Corona, bajo la influencia de esta opinión y de otras que se emitieron entonces, llegó a promulgar las Leyes Nuevas del año 1542, que trataron de incorporar las encomiendas a la Corona y dispusieron que los indios pagaran tributos de los que podrían darse ayudas a los españoles sin que éstos tuvieran mano ni entrada con los indios, ni poder ni mando alguno, salvo el de gozar de ese tributo.

Bien conocida es la reacción que provocaron estas disposiciones en los reinos de Indias y la necesidad en que se vio la Corona de suspender algunas de ellas y de hacer promesas de nuevos repartimientos.

Sintiendo el peligro de que las Leyes Nuevas no fueran aplicadas rigurosamente, había escrito Las Casas a la Corte, desde Santo Domingo, el 15 de septiembre de 1544, que no se cediera en nada, que se le oyera; y prometía confundir a sus adversarios, pues se consideraba parte en defensa de sus ovejas y por «haber negociado estos negocios e informado a S. M.».

En su carta al Príncipe don Felipe, de 25 de octubre de 1545, se queja de que los ministros del Rey no cumplen las leyes y «parece que el diablo se les reviste en las entrañas de ambición y codicia en saltando en estas tierras». La defensa de los indios y la ejecución de las leyes hechas y por hacer, se ha de encomendar y cometer a los prelados, no a todos, sino a los que han dado muestras de no querer ser ricos sin hacer lo que deben a Dios y a su Rey. Los españoles destruyen a los indios, no obedecen ley ninguna ni lo que la razón natural les enseña, y como a tales ha mandado en su obispado que ninguno los absuelva, por no ir al infierno con ellos.

En las reuniones de eclesiásticos que animó en la ciudad de México a fines de 1546, luchó también por mantener las leyes nuevas que eran objeto de las más vivas protestas de los españoles.

Mas la parte contraria a ellas hizo al fin prevalecer sus puntos de vista y el obispo de Chiapa tuvo que comentar, con dolor, que el remedio se intentó tardíamente y que a esto se debió que la encomienda

> creciera y echara tantas y tan arraigadas raíces... en tanto grado, que ya el rey con todo su poder no ha podido en algunos tiempos extirparla.

La Junta de Valladolid de 1550 permitió a Ginés de Sepúlveda y a Bartolomé de las Casas confrontar sus tesis respectivas sobre la justificación o la condena de las conquistas de los españoles en las Indias. Según la crónica de Bernal Díaz del Castillo, también se discutió sobre la perpetuidad de las encomiendas, a la que se oponía Las Casas.

En el Memorial que éste envió a don Felipe, después de esa Junta, reiteraba sus ataques contra las conquistas y los repartimientos, que eran

> dos especies de tiranía con que habemos asolado aquellas tan innumerables repúblicas: la una en nuestra primera entrada, que llamaron conquista en aquellos reinos no nuestros, sino ajenos, de los reyes y señores naturales en cuya pacífica posesión los hallamos. La otra fue y es la tiránica gobernación, mucho más injusta y más cruel que aquella con que el Faraón oprimió en Egipto a los judíos, a que pusieron por nombre repartimientos o encomiendas, por la cual a los reyes naturales habemos violentamente contra toda razón y justicia despojado a los señores y (a los) súbditos de su libertad y de las vidas, como todo el mundo sabe.

Que había mandado dos tratadillos con sus conclusiones, que eran:

> 1. Todas las guerras que llamaron conquistas fueron y son injustísimas y de propios tiranos. 2. Todos los reinos y señoríos de las Indias tenemos usurpados. 3. Las encomiendas o repartimientos de indios son iniquísimos y de *per se* malos, y así tiránicos, y la tal gobernación tiránica. 4. Todos los que las dan pecan mortalmente y los que las tienen están siempre en pecado mortal, y si no las dejan no se podrán salvar. 5. El rey nuestro señor, con todo cuanto poder Dios le dio, no puede justificar las guerras y robos hechos a estas gentes, ni los dichos repartimientos o encomiendas, más que justificar las guerras y robos que hacen los turcos al pueblo cristiano. 6. Todo cuanto oro y plata, perlas y otras riquezas que han venido a España y en las Indias se trata entre nuestros españoles es todo robado. 7. Si no lo restituyen los que lo han robado y hoy roban por conquistas y por repartimientos o encomiendas y los que dello participan, no podrán salvarse. 8. Las gentes naturales de todas las partes y cualquiera dellas donde habemos entrado en las Indias tienen derecho adquirido de hacernos guerra justísima y traernos de la haz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del juicio.

Que de declararse todo esto por autoridad pública, los confesores estarían avisados y negarían la comunión a los españoles; y éstos, al fin cristianos, se arrepentirían, obteniéndose el bien de los indios.

En carta de 21 de marzo de 1554, que escribió Las Casas a los padres del capítulo provincial de Guatemala, refiere que el maestro Bartolomé Carranza de Miranda fue quien, apoyándose en informes de Las Casas, impidió la venta de la perpetuidad que propuso al príncipe don Felipe el procurador de los encomenderos del Perú, don Antonio de Ribera. Los padres habían representado a Las Casas que las encomiendas ya tasadas no eran tiránicas y era cobrar lo que el rey había de haber; pero Las Casas repetía que eran opresivas desde su principio, como lo hizo ver en su carta a Miranda.

A esta concepción opuso fray Toribio Motolinia, en su carta de 2 de enero de 1555, escrita al rey desde Tlaxcala, que si así fuese,

> buena estaba la conciencia de V. M., pues lleva y tiene la mitad o más de todas las provincias y pueblos más principales de toda esta Nueva España, y los encomenderos y conquistadores no tienen más de lo que V. M. les manda dar.

Las órdenes sobre que los indios pagaran según tasas moderadas y que fueran bien tratados y mirados y que se les administrara doctrina y justicia, se cumplían ya. Aconsejaba que el rey mandara encerrar a Las Casas en un monasterio, «porque no sea causa de mayores males».

De suerte que Motolinia se daba cuenta de que la encomienda, en 1555, no era más que el tributo real cedido, y que había sido reformada o moderada para contener los excesos de los particulares.

En forma parecida por lo que respecta al Perú, argumentaba el obispo de Charcas, fray Matías de San Martín, que los primeros conquistadores y descubridores no guardaron las condiciones de buena guerra ni lo que el rey les mandó. Pero esto, según creía, no perjudicaba al derecho de los reyes de Castilla, que eran legítimos señores de las Indias, pues ellos dieron órdenes justas a sus enviados, teniendo por fin la conversión y poner a los indios en orden político; y esta buena fe en la posesión, más el tiempo transcurrido, les daba título legítimo de prescripción. De este derecho de la Corona derivaba la existencia justa de las encomiendas:

> A esta causa los que ahora poseen, guardando las leyes e condiciones que el rey les pone en la cédula de encomienda, paréceme que pueden llevar los tributos con buena conciencia, tasados y moderados, tratando bien a los indios que así les fueren encomendados y doctrinándolos en policía natural e cristiana, y en aquello que faltaren serán obligados a restitución. [...]

> De donde el discreto confesor podrá entender la diferencia que hay entre el primer conquistador de indios y segundo sucesor, porque el primero procedió exabrutamente y sin discreción y prudencia y temor de Dios en la conquista, guiándole su propia codicia e intereses. El segundo poblador y sucesor posee por cédula real de encomienda de su rey y señor natural y príncipe universal, el cual posee aquellos reinos *bona fide* y descarta su real conciencia con cédula de encomienda especial a fulano o a fulano... encomendándole tal o tal repartimiento, con que tenga cuidado de los indios que se le encomendaren, en criarles en policía natural o cristiana, y ampararles y defenderles e mirar por ellos. Y por este cuidado los tributos que el propio Rey había de llevar, los traspasa por cédula real en el encomendero; e ansí, si el encomendero guardare las condiciones e leyes de las cédulas de la encomienda real, podrá llevar los tributos con buena conciencia, tasados y moderados; y si no, no. Porque como es dicho en aquello que faltare será obligado a restitución.

A esta argumentación sobre la encomienda reformada, Las Casas responde suprimiendo toda distinción. Los encomenderos que no son conquistadores son tiranos muy averiguados, porque sucedieron en la tiranía de los tiranos conquistadores:

> Los indios son gentes libres de ley y derecho natural y no deben cosa alguna a los españoles ni a otra nación alguna, y por guerras injustas fueron sojuzgados cruel y tiránicamente; y después de así sojuzgados fueron puestos contra justicia natural y divina en la más extrema servidumbre como es el repartimiento y las encomiendas, que ni los diablos del infierno pudieran otra tal inventar. Las cuales encomiendas de sí mismas son malas, pravas y de intrínseca deformidad, discordantes de toda ley e razón. Porque dar o repartir hombres libres contra su voluntad, ordenándolos para bien y utilidad, aunque fuera de santos, como si fuesen hatajos de ganados, y no diez, ni cien, ni un lugar de veinte vecinos, ni una ciudad de diez mil, ni una provincia, ni un reino solamente, sino cien y doscientos reinos, y todo un orbe, mayor y mucho mayor que el de acá; y a vuelta desto privarles a los reyes de sus reinos y a los príncipes y señores naturales de sus señoríos: ¿qué mayor pravedad, deformidad, iniquidad, impiedad y tiranía infernal?

Para Las Casas la encomienda reformada es también ilícita. Tanto los tributos excesivos como los tasados y puestos en razón se deben restituir a los indios, porque el primer ingreso fue tiránico y ese modo de distribuir hombres libres repugna a todo consenso. Ahora bien, si los encomenderos no pueden llevar los tributos, no por la misma razón se afirma

que el rey no pueda tampoco llevarlos. El tributo al Soberano se justifica en la doctrina política tradicional de la época para asegurar la defensa, la justicia y el culto. Las Casas sostiene que si el propio Rey, en vez de gobernar justamente, se convierte en tirano, también cesa la razón del pago de los tributos de los vasallos, aunque no el justo título a las Indias, porque éste ha sido dado por el Papa a los Reyes de España al escogerlos entre los príncipes cristianos para fundar la nueva iglesia, como «apóstoles arquitectónicos de las Indias» diría en otra ocasión.

Las Casas sostiene también, contra la última forma de las encomiendas, que el Rey (en 1542) había querido suprimirlas del todo y que ante los disturbios que ocurrieron en ultramar se vio obligado a tolerarlas, no porque las aprobara, pues seguía en pie la injusticia intrínseca de la institución. Y porque sea ir contra torrente, como el obispo de Charcas dice, sostener que los tributos son injustos, no porque se calle o no se quiten dejarán los encomenderos de ser tiranos y violentos; y muriendo en aquel estado que viven, sin restituir, se irán a los infiernos, y los confesores con ellos que los absolvieren, y los obispos que los pusieren. Nunca se purga la tiranía porque los opresos estén quietos, porque si lo están es por falta de fuerzas, lo que es manifiesto en los indios.

En la conocida carta de Las Casas a fray Bartolomé de Miranda, de agosto de 1555, le decía:

> Ha sesenta años y uno más que se roban y tiranizan y asuelan aquellas inocentes gentes, y cuarenta que reina el Emperador en Castilla, y nunca las ha remediado sino a remiendos.

Ahora se trata de vender la perpetuidad de las encomiendas de indios para alivio del fisco. Las Casas, indignado, comenta:

> ¿Qué obligación tienen, Padre, los desdichados, opresos, tiranizados, aniquilados, paupérrimos, los que nunca otros tan pobres de muebles y raíces jamás en el universo mundo se vieron, ni oyeron, ni fueron, vecinos de las Indias, para llorar y suplir las necesidades de los reyes y desempeñar la Corona de Castilla?

El fin del gobierno de las Indias ha de ser el espiritual,

> no para conseguir traer al Rey millones de las Indias, y los españoles ser allá todos reyes en servicio y en riquezas.

Ayer en las islas y ahora en el continente,

> lo mismo se asuela, lo mismo se destruye y tiraniza con este repartimiento, y todo aquel orbe se va hundiendo y acaba, y no hay hombre viviente, si no fuese mentecato, que ose negármelo ni que el contrario diga.

Dar el Rey la perpetuidad por una suma es un tráfico y

> ¿qué mayor afrenta se puede hacer a Dios y a su ley por un príncipe cristiano, qué mayor ni más digno de temporal y eternal punición, vituperio y escarnio?

El asiento de las Indias no vendría con la perpetuidad, sino con

> sacar los indios del poderío del diablo y ponerlos en su prístina libertad, y a sus reyes y señores naturales restituirles sus Estados.

La encomienda destruye la libertad del indio y quita su preeminencia a los caciques y señores naturales, los cuales quedan bajo los palos e injurias del español y éste los hace trabajar como macehuales, cuando tales reyes y señores indios «son tan príncipes e infantes como los de Castilla».

El encomendero resiste a los frailes y paga clérigos negociantes con perjuicio de la conversión.

En esto consisten las encomiendas y repartimientos de indios en aquellas tierras, «muy diferentes de las encomiendas de Calatrava o Alcántara o Santiago». Se ha dicho que las encomiendas de Indias son lícitas, puesto que los caballeros de vasallos se toleran en España; pero en Indias hay señores naturales indios y sobrarían los señores españoles y aun el señorío del rey de España si no fuera por la razón especial de predicarles la fe.

Las Casas quería que el Rey, con todo su poder, se decidiera a dar la batalla definitiva por libertar a los indios; y que, si era preciso hacer la guerra a los tiranos y traidores españoles de las Indias, la hiciera, porque si no ellos crecerían y echarían fuera al Rey en justo castigo. Recomendaba poner 300 hombres de guarnición en México, pagándoles 200 y 300 ducados cada año; y en Perú 500 hombres bastarían. Que los mantuviera el Rey de lo que buenamente por concepto de parias dieran los reyes indios. La revocación de las Nuevas Leyes y la concesión por dos vidas de la encomienda las lograron los procuradores de Nueva España «quebrantando las leyes (de 1542), cuya tinta no estaba aún enjuta».

Todavía en 1556, en un Memorial-Sumario destinado a Felipe II, vuelve Las Casas a tratar por extenso del tema de la perpetuidad de las encomiendas. Relata sus esfuerzos desde 1515 para que se suprimieran los repartimientos o encomiendas. Ahora que Felipe II comienza a reinar, sabe Las Casas que un fulano Ribera ha ofrecido a S. M., de parte de los españoles que han tiranizado el Perú, siete o nueve millones porque S. M. les dé los repartimientos perpetuos y los indios (reyes y señores y súbditos) por vasallos con jurisdicción. Las Casas presenta las razones por las que no debe hacerse, y ellas ponen de relieve las líneas esenciales de su pensamiento y son al mismo tiempo una muestra característica de la filosofía política de la época.

Es negocio grave que requiere la presencia del Rey en España, llamamiento de procuradores de Cortes y todos los Estados de ella, pues se trata de enajenar más tierra que hay de Valladolid a Roma y Alemania. Los indios deben ser llamados y oídos; por no ser entregados a sus enemigos españoles servirían al Rey con mayores tesoros. Son gentes libres y el Rey debe tenerlos en su Corona y no venderlos a particulares. La tierra no se asegurará ni perpetuará concediendo lo que piden los encomenderos. Los repartimientos no pasan (en el Perú) de 400; si se dan a 400 ó 1.000 españoles, los demás (unos 8 ó 10.000 hombres baldíos) se alzarán, lo que no hacen ahora con la esperanza de que algún repartimiento vaque. El Emperador no fue poderoso a hacer moderar los tributos, y los españoles se alzaron. Después de la venta no sufrirán moderación. Sin tener ahora los encomenderos la jurisdicción, los indios no osan quejarse a la justicia de S. M.; menos lo harán cuando los españoles tengan derecho como jueces de ahorcarlos. En España, estando la Audiencia de Valladolid a diez leguas y la Corte cerca y el Consejo Real y Su Majestad, que todo anda dentro de ochenta leguas, no cesan los labradores de ser fatigados por los señores; ¿cómo desagraviarán las Audiencias en Indias si se da el señorío, estando tan distantes como está Roma de Valladolid y otras más que Belgrado de Sevilla, y el Rey a 3 ó 4.000 leguas de mar? Los encomenderos no dejarán entrar religiosos que los denuncien. Los hijos y herederos ricos, sin conocer al Rey, no le conservarán fidelidad. Es contra derecho natural y divino entregar los pueblos a sus enemigos. Recuerda el alzamiento contra las leyes de 1542. En los reinos de España el Rey no puede enajenar los hombres libres ni las rentas reales en perjuicio de sus sucesores; tampoco en las Indias. No puede enajenar cosas grandes, como una gran ciudad u otras cosas notables, porque resulta en perjuicio del reino y bien común. Ya que el Rey pudiese

enajenar, valdría 100 y 200 millones, no 7. Los indios darán los millones si se les notifica. Los que ofrecen comprar no tienen los millones sino esperan sacarlos de los indios. Para asegurar la tierra, el Rey ponga una guarnición que pagará con 30 repartimientos. El Rey está en muchas tribulaciones y no debe ofender a Dios. Lo que Las Casas propone es opinión más segura.

En 1559 parecía inminente la concesión de la perpetuidad a los encomenderos del Perú mediante el servicio o donativo que hicieran al Rey. Las Casas y fray Domingo de Santo Tomás, en nombre de los indios, redactaron un Memorial en el que decían que si con leyes y cédulas los encomenderos los trataban mal, «¿cuánto más los podrían peor tratar y acabar si tienen título de haberlos comprado?». Frente a los encomenderos perpetuados, el Rey no tendría poder para imponer justicia en esas tierras, y viéndose los españoles con vasallos, y por consiguiente soberbios, presuntuosos y poderosos, tendrían cada hora mil motivos y tentaciones para alzarse, como lo habían hecho. El Rey no sería soberano sino de los caminos. Los indios estaban dispuestos a pagar un servicio igual al que ofrecieran los españoles, más cien mil ducados, y si no hubiere cifra de los españoles, darían dos millones de ducados de Castilla en oro y plata en cuatro años, pero el rey prometería que después que se hubieren acabado las vidas y tiempo que los encomenderos tienen al presente, no se daría ni enajenaría ningún repartimiento en las provincias del Perú, así de los que están en la Corona real como de todos los que están encomendados a los españoles, sino que siempre estarían inmediatamente en la Corona de Castilla, como lo están las ciudades y pueblos realengos de estos reinos de España. Que los encomenderos y sus mujeres no entrarían en los pueblos que tuvieran encomendados. Que los pueblos en cabeza del Rey le tributarían sólo la mitad de lo que ahora pagaban. En año estéril o si disminuyeran los indios, se retrasarían los tributos. Los repartimientos menores que vacaren se irían uniendo a los mayores. Que para tratar los negocios generales tocantes al estado de las repúblicas de los indios, se convocarían procuradores de sus pueblos y comunidades, como lo solían hacer en tiempo de los reyes Ingas y se acostumbraba en las Cortes de España. Que S. M. diera privilegios a los señores indios más principales de aquel reino, como les correspondía por ley natural, para que fuesen libres y francos y no pagaran pechos ni estuviesen obligados a otra servidumbre, como los caballeros e hijosdalgo de España. Que no se tomara a los pueblos en común, ni a los vecinos indios en particular, sus tierras, aguas ni otras cosas, porque era contra razón y justicia natural.

Fray Domingo de Santo Tomás escribía a Felipe II desde Lima, el 14 de marzo de 1562, que de hacerse la perpetuidad se perderían las ánimas de los indios y el Rey perdería sus vasallos. Que se remitía a lo que como testigo de vista diría el oidor Brabo de Saravia, y al obispo de Chiapa, a quien escribía para que diera al Rey verdadera relación.

Las Casas había mantenido su ataque a través de todas las etapas por las que pasaron las encomiendas: desde su inicio en las islas de las Antillas, su extensión a las tierras continentales, la crisis profunda de las Leyes Nuevas, las reformas graduales posteriores, hasta esta época en la que se consideraba seriamente en la Corte la posibilidad de perpetuarlas a cambio de donativos que harían los encomenderos a la necesitada hacienda real.

La actitud del defensor de los indios no varió a lo largo de los años en su propósito fundamental de lograr la supresión legal de las encomiendas; pero ciertamente en cada período ajustó el orden y el peso de sus argumentos para hacer frente a las circunstancias y a las alegaciones de sus oponentes.

Pocos años de vida le quedaban a Las Casas. El combate contra la encomienda había durado tanto como su existencia. Aun después de su muerte, los autores que siguieron escribiendo sobre esa institución solían hacer referencia a los escritos y a las acciones del contendiente famoso. Había logrado alterar la historia de los repartimientos en aspectos fundamentales, pero sin haber alcanzado entonces la supresión radical a la que aspiraba.

El porfiado combate hizo para siempre inseparables al polemista y a las conquistas y encomiendas que condenaba.

Capítulo 6

LA VOLUNTAD DEL GENTIL EN LA DOCTRINA DE LAS CASAS*

La expansión ultramarina de los españoles a fines del siglo XV y comienzos del XVI se proponía extender la fe cristiana entre los pueblos recién descubiertos en el Nuevo Mundo y someterlos a la soberanía de los Reyes de Castilla y León para hacerlos vivir en razón y policía como se decía en la época. Había naturalmente otros propósitos de orden económico, pero ellos no forman parte del examen que ahora nos ocupa.

Los pueblos que veían llegar a sus tierras a los descubridores, conquistadores y pobladores del Viejo Mundo quedaban precisados a someterse de grado o por fuerza, y ello implicaba cambiar sus antiguos cultos por la nueva religión, y obedecer a las autoridades del ocupante en vez de seguirlo haciendo a sus antiguos señores, a menos que éstos conservaran algún poder bajo la supremacía española.

Los teólogos y los juristas que examinaron largamente la cuestión de los justos títulos de la Corona a la posesión de las Indias Occidentales tuvieron que prestar atención al requisito de la voluntad del gentil para admitir a los predicadores y para convertirse a la religión católica; y, de otra parte, para explicar cómo podía transferirse la soberanía de los señores indígenas a la de los monarcas de Castilla y León. Este delicado aspecto del razonamiento no escapó a la atención de Bartolomé de las Casas, y las presentes líneas tienen por objeto mostrar cómo evolucionó su pensamiento ante el requisito de la voluntad del gentil para ingre-

* Estudio publicado en la *Memoria* de El Colegio Nacional, México, tomo X, núm. 3, 1984, pp. 13-22, *El Quinto Centenario de Bartolomé de las Casas,* Madrid, I.C.I., 1986, pp. 133-139, y en *Temas Hispanoamericanos en su Quinto Centenario,* México, Editorial Porrúa, 1986, pp. 145-163.

sar en el nuevo orden espiritual y temporal que implantaban los misioneros y los pobladores recién venidos de las distantes tierras del Viejo Mundo.

Veamos primero la fase espiritual, que Las Casas expuso magistralmente en su tratado *De Unico Vocationis Modo* o *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión,* editado por Agustín Millares Carlo, Lewis Hanke y Atenógenes Santamaría, en México, Fondo de Cultura Económica, 1942, utilizando la parte del manuscrito del siglo XVI conservada en Oaxaca.

Anticipemos que si bien Las Casas tiene presente la concesión de las Indias Occidentales a los Reyes Católicos por las bulas papales de Alejandro VI de 1493, en ningún momento flaquea la firmeza con la que sostiene la necesidad de que intervenga la voluntad del gentil para oír y aceptar la fe cristiana. Dice que Cristo concedió a los apóstoles solamente la licencia y autoridad de predicar el evangelio a los que voluntariamente quisieran oírlo, pero no la de forzar o inferir alguna molestia o desagrado a los que no quisieren escucharlos. No autorizó a los apóstoles o predicadores de la fe para que obligaran a oír a quienes se negaran a ello, ni los autorizó tampoco para castigar a quienes los desecharan de sus ciudades; porque no estableció para castigarlos ninguna pena corporal, sino una pena eterna (p. 177). El carácter persuasivo que debe tener la proposición de la fe queda claramente expuesto cuando afirma que es único, solo y el mismo, el modo que la divina Providencia estableció para notificar su verdad y para atraer e invitar a los hombres a la verdadera religión en todo tiempo; a saber, un modo persuasivo por medio de razones en cuanto al entendimiento, y suavemente atractivo en relación con la voluntad. Y que consiguientemente, ningún otro modo de predicar puede ser admitido por la costumbre de la Iglesia de Cristo (p. 339). En lo que respecta al acto decisivo de la conversión, comentó en su *Tratado comprobatorio,* ed. 1924, p. 482, que si los indios después de enviarles los predicadores no quieren recibir la fe, no los pueden compeler ni ejercitar en ellos por esta causa violencia, ni dar pena alguna. Porque Cristo no dejó mandado más de que se predicase, y se dejase a voluntad libre de cada uno creer o no creer si quisiese, y la pena de los que no quisiesen creer no fue corporal ni temporal en este siglo, sino que quien no creyere en la verdad se condena espiritualmente. Obligado era, como consecuencia de estos principios, el rechazo de Las Casas a la guerra y a la violencia para que los infieles oyeran o aceptaran la fe cristiana, ya que, según él

> No correspondía, pues, ni a la bondad de Cristo, ni a su regia dignidad que estableciera su reino, ni que lo propagara y conservara con armas bélicas, con armas materiales, con matanzas de hombres, con estragos, violencias, rapiñas y con otras calamidades semejantes; sino por el contrario, con la dulzura de su doctrina, con los sacramentos de la Iglesia, perdonando y usando de misericordia, derramando beneficios, con la paz, con la mansedumbre, con la caridad y con la benignidad *(De Unico,* p. 499).

Ahora bien, si Las Casas ve con claridad la situación del gentil y respeta de la manera dicha su voluntad en lo que toca al ingreso en la fe cristiana, no debe pasarse por alto que, como creyente, muestra el mayor respeto por la autoridad de la Sede Apostólica y piensa que

> El Romano Pontífice, canónicamente elegido vicario de Jesucristo sucesor de San Pedro, tiene autoridad y poder del mismo Jesucristo hijo de Dios, sobre todos los hombres del mundo, *fieles o infieles,* cuanto viere que es menester para guiar y enderezar los hombres al fin de la vida eterna y quitar los impedimentos dél *(Treinta proposiciones,* ed. 1924, Proposición I, y también la XXI).

Y avanza a decir que puede privar a cualquiera señor o rey infiel de su señorío y jurisdicción y dignidad real o limitarlo o regularlo o restringirlo, en caso que viere ser necesario a la predicación y dilatación de la fe y vocación y dirección de los mismos infieles para que conozcan y aprehendan su verdadero y sobrenatural fin o para obviar y evitar los impedimentos ciertos o probables de la dilatación de la fe y de la conversión y salvación de ellos *(Tratado comprobatorio,* p. 500). Avanzando por esta vía en el orden temporal, admite Las Casas la variación del régimen político de los infieles una vez que han aceptado el cristianismo. Porque al aceptar libremente la fe católica, contraen la obligación de sujetarse a la jurisdicción política española, porque son ya miembros de la Iglesia y quedan dentro de su jurisdicción; y habiendo el papa Alejandro por su bula creado el gobierno español sobre las Indias, deben necesariamente reconocerlo. Antes de convertirse los indios a la fe, la situación era distinta: ni estaban bajo la jurisdicción plena de la Iglesia, ni la donación de Alejandro VI tenía otro valor que el de un acto jurídico en potencia o *in habitu;* pero cuando los indios por su propia voluntad aceptan la fe y quedan en calidad de fieles cristianos, se actualiza el derecho de la bula, y los reyes católicos son desde ese momento subrogados en la soberanía de las Indias Occidentales, sin necesidad de nueva manifestación voluntaria

de los indios. Siendo entonces los reyes de Castilla y León fuente y cabeza de toda la jurisdicción temporal indiana, los antiguos señores indios dejan de ejercer sus gobiernos por derecho propio para considerarse ministros de la realeza española (véanse *Las instituciones jurídicas en la conquista de América,* 2.ª edic., México, 1971, pp. 65-67). Citemos directamente las palabras de Las Casas a este respecto:

> Todos los reyes y señores naturales, ciudades, comunidades y pueblos de aquellas Indias son *obligados* a reconocer a los reyes de Castilla por universales y soberanos señores y emperadores de la manera dicha, después de haber recibido de su propia y libre voluntad nuestra santa fe y el sacro bautismo, y si antes que lo reciban no lo hacen ni quieren hacer, no pueden ser por algún juez o justicia punidos (*Treinta proposiciones,* la número XIX).

> Después de recibido el bautismo y hechos cristianos los reyes y príncipes naturales y pueblos de aquellos reinos, cuando consigue su efecto plenamente la dicha apostólica concesión y donación, los reyes de Castilla son en aquellos reinos fuente de toda la temporal jurisdicción, de quien adelante mana y se deriva de *nueva manera* toda la jurisdicción y poder que los reyes y señores naturales [indios] tienen o tuvieren sobre sus pueblos y gentes en aquellas Indias (*Tratado comprobatorio,* p. 621).

De suerte que hasta 1552, o sea, el año en que Las Casas publicó sus *Tratados* en Sevilla, no separaba los fines religiosos de los políticos de la penetración española; respetaba cuidadosamente la voluntad del indio para su ingreso en el cristianismo, pero una vez operada la conversión religiosa libre, admitía de modo obligatorio el cambio de la soberanía política. Su interpretación de la bula lo llevaba a reunir en un solo acto la sujeción de los indios a la Iglesia y al rey de España, con menoscabo de la voluntad libre de éstos frente a la extensión del nuevo poder político. Lo que Las Casas subrayaba para mitigar dicha exigencia, era la finalidad religiosa del poder político español en el Nuevo Mundo y la naturaleza cuasi-imperial de éste. El poder temporal español sólo era un medio conveniente y necesario para la extensión de la fe; además, este poder no aniquilaría las jurisdicciones indígenas porque habría una armonización de las antiguas jurisdicciones amparadas por el Derecho natural con la superior y nueva de los Reyes Católicos que se sobreañadiría a modo del poder que en Europa tuvo el Emperador del Sacro Imperio, que fue compatible con la soberanía de los príncipes que estuvieron bajo su jurisdicción. Por ello sostenía fray Bartolomé que:

> Con este soberano imperial y universal principado y señorío de los reyes de Castilla en las Indias, se compadece tener los reyes y señores naturales dellas su administración, principado, jurisdicción, derechos y dominio sobre sus súbditos pueblos, o que política o realmente se rijan, como se compadecía el señorío universal y supremo de los emperadores que sobre los reyes antiguamente tenían (*Treinta proposiciones,* la número XVIII).

Además, aclara que la concesión de la jurisdicción no la hizo ni la debe hacer el Sumo Pontífice para finalmente conceder gracia ni aumentar con honra y más títulos y riquezas los Estados a los príncipes cristianos, sino principal y finalmente por la dilatación del divino culto, honor de Dios y conversión y salvación de los infieles, que es el intento y final intención del Rey de los Reyes y Señor de los Señores, Jesucristo; antes se les impone carga y oficio peligrosísimo del cual han de dar estrechísima cuenta en el fin de sus días ante el juicio divino. Por manera que más es la dicha encomienda para el bien y utilidad de los infieles, que no de los cristianos príncipes (*Treinta proposiciones,* la VIII).

Un rasgo señalado de Las Casas como tratadista fue su sincera preocupación por asegurar el descargo de su conciencia; de ahí que tratara de disipar las dudas fundadas que pudieran oponerse a sus proposiciones doctrinales. Por eso en su *Tratado comprobatorio* (edic. de México, Fondo de Cultura Económica, 1965, t. II, pp. 1135 y 1139), ante el argumento de que la transferencia del poder temporal sería en perjuicio de los señores naturales y de sus súbditos al ponerles la Sede Apostólica otro rey a quien reconozcan por monarca y superior, contesta que verdad es que perjuicio alguno viene a los reyes y súbditos en reconocer a otro por superior cuanto a la libertad, que tanto es amada de todas las criaturas; pero en este caso, el Sumo Vicario de Jesucristo pudo ponerles superior príncipe cristiano por dos razones.

La primera, que antes se les confiere mucha más libertad de la que ellos tenían, mayormente a los pueblos y comunidades. Porque como por la infidelidad padezcan muchos y grandes defectos en sus policías, por bien concertadas y regidas que las tengan, necesaria cosa es que muchas leyes tengan o no justas ni razonables, o no tan justas como deberían ser, y costumbres gruesas y barbáticas. (Y aquí tenemos al autor de la *Apologética historia,* que tanto ponderaba las virtudes y excelencias de los naturales del Nuevo Mundo, obligado a reconocer, por el hilo del razonamiento, que ellos tenían defectos en sus policías derivados de la infidelidad y costumbres no del todo prudentes). Y pasa a admitir, en notable párrafo extraño en su lenguaje, que conviene reformar ese estado

de cosas, predicándoles la fe y doctrina cristiana, y poniéndoles leyes justas y conformes a la natural y divina, y adaptables a la religión cristiana, quitándoles las del todo bárbaras e irracionales, apurándoles y reformándoles las que tuvieren alguna horrura de injusticia y barbaridad, dejando lo que tuvieren bueno, como tienen muchas buenas y otras en mediana manera buenas (p. 1137). *Item,* excusándoles algunas guerras que solían tener cuando algún cacique o rey suyo salía bullicioso. *Item,* quitarles las opresiones que [les causaban] algunos señores, cuando salían soberbios o codiciosos o no los regían tan moderada y justamente para utilidad y provecho del reino como según la razón natural eran obligados. *Item,* prohibirles los pecados públicos que aborrece la naturaleza, que [cometían] públicamente, creyendo que les es lícito, mayormente sacrificar los inocentes y comer carne humana, donde acaeciere haberlos. (Hasta aquí el lenguaje se acerca al de Francisco de Vitoria o al de Ginés de Sepúlveda.) Pero vuelve por sus fueros el defensor de los indios para asegurar que no es verdad, sino gran falsedad y testimonio perniciosísimo que les levantan quien los infama, generalmente, diciendo que son todos de estos vicios contaminados. Porque no en todas partes, antes en muchas, nunca tal hicieron, como tenemos probado en nuestra *Apología* y en otros tratados, y esto todo el mundo lo sabe. Y son infinitas las gentes y los reinos grandes donde nunca se halló tal contaminación o plaga, como toda la isla Española, que es mayor que toda España, y la isla de Cuba, y Jamaica, y San Juan, y cuarenta o cincuenta islas de los Lucayos, y el reino de Yucatán, que dura cerca de trescientas leguas; y a lo que hasta agora creemos, toda la Florida, que tiene más de mil leguas, y grandes reinos en el Perú, y en otras muchas partes de aquella vastísima Tierra Firme. Así que, con tantos y tales bienes, provechos y utilidades que con la superioridad de los reyes de Castilla les pudieron y pueden venir, bien se les recompensa y mayor libertad se les confiere y da, que pesa el poco perjuicio susodicho, que parece quitarles algo de la misma libertad. Y después de citas de Santo Tomás y de San Agustín agrega:

> Cuanto más que aun este perjuicio por la mayor parte no es del pueblo, sino del señor o rey que no tendrá tan suprema y absoluta licencia de mandar, el cual, por ser interés de uno, se ha de posponer, y dél no curar, por el bien público que se sigue al pueblo por la mayor parte, el cual siempre se ha de preferir e anteponer a todo particular.

La segunda razón de las ofrecidas es el favor y utilidad del bien público, el favor de la fe y las cosas espirituales que se han de preferir, por

la conversión, salvación y salud de tantos millones de ánimas. O sea, de nuevo el fin espiritual se sobrepone a los escrúpulos o reparos de orden temporal tocantes a la autoridad de los antiguos señores. La cual, según ya se ha visto, Las Casas no destruye del todo sino que la mantiene bajo la soberanía de la Corona de Castilla y León.

En su lucha contra las conquistas y la penetración violenta, Las Casas escribió tratados y memoriales conocidos. Aquí nos toca recordar que en Madrid, a 28 de febrero de 1543, en unión de fray Rodrigo de Andrada (Ladrada), presentó al Consejo de Indias una petición que incluía el punto de la revocación de las licencias para emprender conquistas en el futuro y el de contratar con los señores y pueblos que todos consientan de su propia voluntad y con libertad sujetarse a Su Majestad y pacten los tributos moderados que han de dar al rey. Los señores al someterse no perderían el señorío sobre sus vasallos, y las comunidades conservarían el goce de salinas, metales, alumbres, puertos y otras cosas semejantes en que se suelen constituir los derechos reales[1].

En tales circunstancias se expide en Barcelona, a primero de mayo de 1543, la «Carta que Carlos V escribió a los Reyes y Repúblicas de las tierras del mediodía y del poniente», para darles a entender la ley evangélica. En la misma fecha y en el propio lugar, Su Majestad otorga la Instrucción para nuevos descubrimientos, que se entrega (junto con la carta ya citada) a fray Juan de Zumárraga, fray Domingo de Betanzos, fray Juan de la Madalena y otros religiosos que van a Indias (*Las instituciones jurídicas...*, 2.ª edición, 1971, pp. 436-437). El tono de estos documentos es pacífico y de atracción a la fe y amistad. Dichos religiosos van a pasar como embajadores a las tierras del Mediodía y del Poniente, a fin de parecer ante reyes y otras autoridades (para quienes es la carta), con encargo de mostrarla y explicarla; se procure atraerlos a la fe y también confederarlos en perpetua amistad con el rey (de España) y sus súbditos; asienten que entre ellos y los súbditos españoles pueda haber comercio y contratación; procuren por las mejores vías y maneras atraerlos *a ellos* y *a sus pueblos* a nuestra amistad y obediencia, dándoles a entender que el fin principal es traerlos al conocimiento de un verdadero Dios e introducirlos en la universal Iglesia, fuera de la cual no puede nadie sal-

[1] Halló el documento Lewis Hanke en el Archivo del Convento dominicano de San Felipe, Sucre, Bolivia, y lo publicó en su «Festón de documentos lascasianos», *Revista Cubana,* XVI, julio-diciembre, 1941, pp. 156-195, y lo comentó Ángel Losada en su *Bartolomé de las Casas...,* 1970, pp. 342-343. Véanse, asimismo, *Las instituciones jurídicas...,* 1971, pp. 290-294.

varse; que tendrán mucho bien espiritual y temporal gobernados por nuestra suave y cristiana y perfecta manera de gobernar como cristianos que somos; después de persuadirlos y reducirlos a la amistad y obediencia, traten con ellos y les ofrezcan el buen tratamiento que se les hará, guardándoles todos sus privilegios, preeminencias, señorías, libertades, leyes y costumbres, y puedan celebrar escrituras pertinentes; y asentadas las paces, pongan cruces, pueblos de españoles y monasterios.

Puede pensarse que es uno de los textos de la realeza española en los que se perciben las ideas de Las Casas sobre el «cuasi-imperio» y la penetración pacífica. Y media el acuerdo voluntario ganado por persuasión y concertado con los señores y sus pueblos («atraerlos a ellos y a sus pueblos a nuestra amistad y obediencia»), por medio de escrituras. Cuenta entre los textos legales de la época de Carlos V en los que se advierte en mayor grado la influencia de las doctrinas de los religiosos que censuraban el ingreso violento por la conquista.

Hasta aquí hemos expuesto lo que fray Bartolomé pensó y escribió en el período anterior a la edición de sus *Tratados* en el año de 1552. Pero Las Casas vivió hasta 1566, y debemos y ahora podemos recoger el esfuerzo notable de autocrítica que realizó en el intervalo para depurar su doctrina relativa a la voluntad del gentil frente a la potestad temporal española derivada de la concesión de las bulas papales alejandrinas. Los elementos de apreciación se encuentran en el tratado *De Thesauris* de 1563 (editado por Ángel Losada con traducción castellana, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1958), que consideraba fray Bartolomé como su testamento doctrinal, y en las *Doce Dudas* de 1564, que fueron su codicilo.

La novedad consiste en sostener netamente que no basta la institución o promoción o donación de la Sede Apostólica para que la suprema jurisdicción temporal pase a los Reyes de Castilla y León, sino que se requiere necesariamente que intervenga el consentimiento de los reyes y de los pueblos de aquellas gentes (*De Thesauris,* párrafo 22). Es decir, que libremente consientan la institución o donación a los Reyes de Castilla y León hecha por la Sede Apostólica; lo cual reclama el libre consentimiento de todo el pueblo. Para esto, los predicadores persuadan a los reyes y señores y a sus pueblos a que de su voluntad libre y graciosa, reciban a nuestros reyes por universales y supremos príncipes (principio sexto). Y así, consintiendo en la institución y promoción del Vicario de Cristo, queden los reyes y naturales señores suyos con sus propios reinos y señoríos que de antes poseían. Y que se celebren tratado, convención y pacto o

contrato, entre Sus Altezas y los reyes naturales de aquellas tierras y sus pueblos, que darían tributo en señal del universal señorío y derechos reales y servicios que conviniesen. O sea, que presten consentimiento y acepten la promoción e institución que la Santa Sede Apostólica hizo a los Reyes de Castilla y León de aquel imperio universal.

Para entrar los Reyes de Castilla y León en el sumo principado de aquellas Indias, y para que aprehendan su posesión jurídica y tengan *actual* dominio y suprema o universal jurisdicción, se requiere esa expresión de voluntad, y hasta que lo susodicho [no] se haga no la han tenido (esa jurisdicción suprema) sino *in habitu* y el título desnudo solo *(jus ad rem, non autem jus in re),* y les falta el perdón y remisión de aquellas gentes[2].

De esta manera recurre Las Casas en el terreno temporal al mismo argumento que había empleado anteriormente para resolver la duda de orden espiritual: las bulas alejandrinas encargan a los Reyes de Castilla y León la predicación de la fe en el Nuevo Mundo, pero se requiere la voluntad del gentil para admitir a los predicadores y para que tenga lugar la conversión a la religión católica. Cuando los indios de su propia voluntad aceptan la fe y quedan en calidad de fieles cristianos, se actualiza el derecho de la bula y los Reyes Católicos son subrogados en la soberanía de las Indias Occidentales, pero el autor exige ahora un nuevo acto de voluntad de los naturales en cuanto a la mutación temporal para que el derecho se actualice. Será necesario un consentimiento de los señores y de los pueblos indios, que los predicadores tratarán de obtener por persuasión para llegar al acto de voluntad libre y graciosa o al pacto, como dice en otro lugar. Sólo así las bulas causan efecto pleno en el orden temporal, pasando los Reyes de Castilla y León de tener sólo el derecho potencial o *in habitu* a ejercer también el dominio actual y la suprema o universal jurisdicción, encaminada siempre al bien espiritual y

[2] Después de la contribución de Angel Losada resumida en su obra *Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica,* Madrid, Editorial Tecnos, 1970, pp. 311-328, 364-367, debo este avance en el conocimiento de la doctrina de Las Casas al profesor Raymond Marcus, de la Universidad de París, que me permitió consultar la tesis por él dirigida, todavía inédita, del señor Jacques Denglos, presentada en 1984 en la Universidad de París VIII, Institut d'Etudes Hispaniques et Hispano-Américaines: Thèse de Troisième Cycle: «Etude et édition critique annotée du traité *Doce Dudas de Bartolomé de las Casas*». Interesan en particular las pp. 39, 59, 72, del estudio introductorio. Y, del texto lascasiano, las pp. 173, 176, 180 (idea del pacto), 186, 276 y 278. Un anticipo de esta investigación fue comunicado por el autor de ella al Coloquio Lascasiano de Toulouse, en octubre del propio año de 1984.

temporal de los nuevos súbditos. Los antiguos señores quedan con la parte de poder que les pertenece en el cuasi-imperio o nueva monarquía imperial de las Indias Occidentales.

Si se puede hablar de imperialismo cristiano y temporal español en aquella época, es de reconocer que en la doctrina de Las Casas se trata de un imperialismo bien mitigado, que concede un margen creciente de respeto a la voluntad del gentil tanto frente a la autoridad apostólica como ante el poder soberano de la monarquía española, con salvaguarda del bien del mismo gentil, razonando todo dentro de los límites que impone al autor su doble condición de creyente y de súbdito bajo ambos poderes.

* * *

Debo al profesor André Saint-Lu el conocimiento de lo que sigue.

El cambio en la doctrina de Las Casas que señalo entre sus primeros escritos publicados en los *Tratados* en 1552, y los posteriores de la década de 1560, ha sido advertido independientemente en el estudio de Vidal Abril-Castelló «La bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias: La revolución de la duodécima réplica», publicado en la obra colectiva *La Ética de la conquista de América,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984, Corpus Hispanorum de Pace, vol. XXV, pp. 229-288, con la ventaja de que ofrecemos documentos de la década de 1550 que ya muestran esa variación. El autor del artículo estima que:

> Las Casas reafirma el derecho de autodeterminación, de resistencia y de legítima defensa por parte de las comunidades indias. El libre consentimiento de los indios pasa al primer plano (p. 235).

En la duodécima réplica a Sepúlveda, en 1551, Las Casas

> introduce un texto nuevo de cuatro páginas que parece significar una auténtica revolución en el sistema ideológico y estratégico seguido por él hasta entonces (p. 245).

(Ver al respecto los *Tratados,* Sevilla, 1552, en la reedición del Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1965, I, pp. 429-435.) Las Casas considera que, en caso que después de cristianos no quisiesen (los naturales) el tal supremo señor recibir y obedecer (lo cual en los indios,

mayormente los pueblos, no ha lugar, porque de su naturaleza son mansísimos, humildes e obedientes), no se sigue por eso que se les puede hacer guerra (como el doctor Sepúlveda dice) mientras ellos permaneciesen en la fe y en la observación de la justicia. El tal supremo señor se les pone en su bien y utilidad, y no se les convierta el tal supremo señorío en daño y destrucción. Porque si así fuese, sería injusto el tal señorío. Y en este sentido entiende y declara y limita la decimonona proposición de sus treinta proposiciones, donde dice que son obligados los reyes y señores y comunidades de aquel orden [por orbe] de las Indias a reconocer por señores soberanos, monarcas y emperadores a los reyes de Castilla. La vía o camino cristiano y razonable para introducir el dicho principado y soberano señorío sobre aquellos reinos, es la vía pacífica, ganando por amor y buenas obras los ánimos y voluntades de aquellas gentes, señores y súbditos (p. 435). Este cambio lo mantiene hasta el final de sus días.

Es también de notar (p. 260 del artículo de Abril-Castelló) que en la Carta Grande de Las Casas a Bartolomé Carranza (C.H.P., VIII, 202-203) de 1555, ya advertía fray Bartolomé, después de la duodécima réplica, que:

> el rey de Castilla ha de ser reconocido en las Indias descubiertas por supremo príncipe y como emperador sobre muchos reyes, después de convertidos a la fe y hechos cristianos los reyes y señores naturales de aquellos reinos y sus súbditos los indios; y haber sometido y sujetado al yugo de Cristo, consigo mismos sus reinos, de su propia voluntad, y no por violencia ni fuerza; y habiendo precedido tratado y conveniencia y asiento entre el rey de Castilla y ellos, prometiendo el rey de Castilla, con juramento, la buena y útil a ellos superioridad, y la guarda y conservación de su libertad, sus señoríos y dignidades y derechos y leyes razonables antiguas. Ellos (los reyes y pueblo digo), prometiendo y jurando a los reyes de Castilla de reconocer aquella superioridad de supremo príncipe, y obediencia a sus justas leyes y mandamientos.

Estos textos de la década del 50 anuncian los categóricos de la década del 60 antes referidos.

El autor del artículo concluye que Las Casas fue el teólogo-jurista español del Siglo de Oro que más a fondo, más expresamente y más radicalmente reafirmó el derecho de autonomía, de autodeterminación y de plena independencia de los indios y de sus señores naturales en todos los órdenes de la libertad política, cultural, socioeconómica e incluso estrictamente religiosa (libertad de conciencia, de religión y de culto) (p. 272).

Cabe agregar que en ese volumen sobre *La Etica de la conquista de América* (1984), en el artículo de Pedro Borges «Los misioneros ante la duda indiana», p. 619, cita la opinión enviada desde Lima a 15 de abril de 1572 por el dominico Alonso de la Cerda al licenciado Ovando, en la que sostiene que la única manera de legitimar el dominio español en las Indias consiste en que el rey de España llegue a un acuerdo con el sucesor de Manco Capac, refugiado en la región andina de Vilcabamba. [Pero esto ya es posterior a las claras opiniones de Las Casas emitidas en la década de 1560.]

De otra parte, además de valiosos textos acerca del Perú, por lo que toca a la Nueva España, se recuerda en el artículo de Guillermo Lohmann Villena «Propuestas de solución de juristas y políticos», pp. 631-658, la asignación de 3.000 pesos de oro anuales a Pedro Moctezuma, «teniendo delante la voluntad con que Moctezuma, señor que fue de esa Nueva España, se puso debajo de nuestro dominio» (p. 633). Da como referencia: A.G.I., México, 1089, Libro C/5, fol. 40, en cédula de 22 de marzo de 1567 dirigida al virrey de la Nueva España, don Martín Enríquez. Ha sido publicada en *D.I.I.,* VI, 67. También se concedió pensión a Juan Cano Moctezuma [A.G.I., Indiferente General, 738 (132). Consulta del Consejo de Indias de 2 de abril de 1574].

En mi obra sobre *Las instituciones jurídicas en la conquista de América,* Madrid, 1935, y México, 1971, pp. 67-68, 428, puede verse otro ejemplo relativo al requisito de voluntad de los naturales para sujetarse a la corona de Castilla, del año de 1554. Trato de ese texto asimismo en *La encomienda indiana,* Madrid, 1935, y México, 1973, pp. 143-148. Antonio Gómez Robledo, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz,* México, Editorial Porrúa, 1984, p. 51 (Colección Sepan cuantos..., núm. 461), atribuye ese parecer a fray Alonso de la Veracruz, siguiendo a Ernest J. Burrus, S. J., *The writings of Alonso de la Vera Cruz...,* Roma-St. Louis, Missouri, 1968, I, 76, n. 1.

Capítulo 7

LAS CASAS EN EL MUNDO ACTUAL*

Sorprenden a quien se acerca a la huella que ha dejado Bartolomé de las Casas en la historia, la rapidez y la amplitud con que se propagaron las controversias que su personalidad y su obra suscitaron en el Antiguo Mundo y en el Nuevo, y la virtud de resurrección que han guardado para volver a influir cuando las circunstancias así lo han reclamado.

Todos sabemos que el alma era de fuego y que fray Bartolomé estaba poseído, como escribió su admirador mexicano Agustín Yáñez, de una santa furia[1]. Los temas de que trataba no eran apacibles: la conquista de los indios, su tratamiento por los colonizadores, la introducción de los esclavos africanos, las relaciones entre el poder espiritual y el temporal, entre el clero secular y las órdenes, entre frailes de unas y otras órdenes. El poder español en el Viejo Mundo y su expansión más allá de los mares importaban a portugueses, italianos, franceses, holandeses e ingleses. La reforma religiosa había dividido a la cristiandad occidental en bandos

* Estudio publicado en *Caravelle,* 45 (1985), 5-20, Toulouse, y en *Temas Hispanoamericanos en su Quinto Centenario,* Editorial Porrúa, México, 1986, pp. 165-187.

[1] Fray Bartolomé de las Casas, *Doctrina,* prólogo y selección de Agustín Yáñez, Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma, México, 1941, Biblioteca del Estudiante Universitario, 22. En el prólogo, p. IX, le llama: «Padre y Doctor de la americanidad, por los valores de Justicia y Libertad (p. VI) que procura... su rugiente clamor... apologista fervoroso... no historiador crítico, sereno y despegado... alegato inexorable, fulminante... la santa furia (p. XXXII)... empeñó la vida entera con el fervor, la tenacidad y la intransigencia que han ganado a Las Casas nombre y sitio en la historia... memorable vida, con el tono patético que le es propio... España, las Antillas, Nueva España, Guatemala, Perú son el escenario de la santa furia... uno de los sumos Padres y Doctores de América.»

violentamente opuestos. Es comprensible que en un mundo que presentaba tales características, la vehemente censura que Las Casas enderezaba a la acción de sus compatriotas hallara oídos prestos a acogerla y plumas, traductores e impresores dispuestos a difundirla. Así crece la consabida leyenda negra, cuyos ecos nunca se han apagado del todo.

Y se explica el incendio del siglo XVI, que crepita desde México hasta el Perú. Desde Lisboa hasta Milán y Venecia, París, Amsterdam y Londres. Tal vez afloja algo después de la Paz de Westfalia, a medida que el poder español va decayendo. Pero resurge en ocasiones posteriores, y la actualidad y la utilidad de Las Casas no se olvidan cuando los escritores de la Ilustración vuelven a repasar los temas de la conquista y colonización del Nuevo Mundo, mezclando nuevos puntos de vista con antiguas pasiones.

De ahí se pasa a la insurrección de las colonias españolas a partir de 1808, en relación con los episodios de las guerras napoleónicas. Y este nuevo y grande incendio reclama otra vez la figura y la obra de Las Casas, para ayudar a los insurgentes a demostrar que la dominación española fue dañosa y que debía terminar. Mier en México, Bolívar en Caracas y Jamaica, Funes en Córdoba de Tucumán, tienen como libros de cabecera los de fray Bartolomé, y Llorente aviva su recuerdo como liberal español desterrado en Francia. Es distinto incendio, pero no menos grande y violento que el de los siglos anteriores.

¿Habría ya llegado el momento de reposo para la imagen del gran batallador hispano? Sería prematuro pensarlo así. El mundo contemporáneo ha visto desenvolverse el proceso histórico de la descolonización en varias partes de la tierra, al lado de la crisis política y social que afecta a los países interiormente, la división económica del Norte y del Sur del mundo, y la confrontación de los bloques del Este y el Oeste. En medio de esas convulsiones no se ha dejado de recurrir de cuando en cuando al recuerdo lascasiano. Es lo que vamos a mostrar a continuación por lo que toca a la colonización, la doctrina política, la libertad frente a los vestigios de la servidumbre y la herencia histórica.

La colonización

Miraba no hace mucho tiempo en las vitrinas de una librería parisina un libro que llevaba por título *El anti-colonialismo europeo, de Las Casas a Karl Marx.* Bien, me dije, a tono con las observaciones anteriores, he aquí

a nuestro héroe llamado de nuevo a prestar servicio, como cada vez que hay grandes causas en disputa por el mundo.

Parece evidente de primera intención que fray Bartolomé, el gran censor de la colonización española en el Nuevo Mundo, sería necesariamente anti-colonialista. De suerte que el movimiento contemporáneo que ha llevado a la emancipación de las colonias podría contarlo entre sus grandes precursores.

Sin embargo, es deber de los historiadores situar a las personalidades en su tiempo y conocer bien los términos en los que entonces se planteaban las cuestiones que siguen interesando al presente. En el título de la obra citada no puede confundirse el lugar que corresponde a Las Casas, religioso del siglo XVI, con el de Marx, teórico económico y dirigente revolucionario del siglo XIX. No ignoramos las razones ni los sentimientos por los que se presenta a fray Bartolomé como iniciador del anti-colonialismo cuyo impulso llega hasta nuestros días. Ya los escritores de la Ilustración emplearon su figura de manera semejante. Pero no sobra que puntualicemos históricamente la situación en que se hallaba el gran dominico español y los fines que perseguía.

Las Casas admite las bulas del papa Alejandro VI, que conceden a los reyes de España el dominio de las Indias Occidentales, pero las interpreta como un encargo que obliga al poder temporal español a poner sus recursos al servicio de la conversión religiosa de los hombres recientemente hallados, conservando las soberanías y posesiones de éstos en una arquitectura política que llama de cuasi-imperio, manteniendo su libertad y el derecho a sus posesiones, y atrayéndolos a la fe por la vía de la persuasión y no de la fuerza, como predicaron Cristo y sus apóstoles.

No vamos a entrar aquí en el desarrollo de la polémica sobre el dominio español en el Nuevo Mundo y la predicación del Evangelio a sus habitantes, porque es materia larga que nos apartaría de nuestro propósito actual. Bástenos recordar que cuando al término de la disputa de 1550-1551 en Valladolid con el doctor Ginés de Sepúlveda se pregunta a Las Casas «¿qué es lo que a su parecer sería lícito y expediente?», contesta que en las partes que no hubiese peligro [propio], de la forma evangélica era entrar solos los predicadores y los que pudiesen enseñar a los naturales buenas costumbres conforme a la fe cristiana, y los que pudiesen con ellos tratar de paz. Y donde se temiese algún peligro, convendría hacer algunas fortalezas en sus confines, para que desde allí comenzasen a tratar con ellos, y poco a poco se fuese multiplicando nuestra re-

ligión, y ganando tierra por paz y amor y buen ejemplo. Y ésta dice que fue la intención de la bula de Alejandro VI y no otra, según lo declara la otra de Paulo (tercero), conviene a saber, para que después de cristianos fuesen sujetos a Su Majestad, no cuanto *ad dominium rerum particularium,* ni para hacerlos esclavos ni quitarles sus señoríos, sino sólo cuanto a la suprema jurisdicción, con algún razonable tributo para la protección de la fe y enseñanza de buenas costumbres y buena gobernación, según se asienta en el valioso sumario de la controversia debido a la pluma de fray Domingo de Soto, O. P.

Ahora bien, no obstante la finalidad religiosa que Las Casas asigna a la penetración española en el Nuevo Mundo, ya se ha visto que al lado de los predicadores admite que entren los que puedan enseñar buenas costumbres a los naturales y tratar con ellos de paz. Junto a la enseñanza de la fe habrá asimismo la de buenas costumbres y buena gobernación. Es decir, existe un aspecto temporal en el proyecto de colonización de Las Casas, y se cuenta con documentación suficiente para comprender el carácter que tendría. Siempre ceñidos al canon de brevedad que conviene a este ensayo, escogemos un pasaje de su *Historia de las Indias,* lib. III, cap. CII, donde recomienda

> enviar verdaderos pobladores, conviene a saber, gente labradora que viviese de cultivar tierras tan felices como éstas, las cuales de su propia voluntad concedieran los mismos naturales pobladores y dueños de ellas, que eran los indios, y los unos se casaran con los otros, y de ambas se hiciera una de las mejores repúblicas, y quizá más cristiana y pacífica del mundo, y no enviar indiferentemente a todo género de personas desalmadas, que las robaron, destruyeron, etc.

Es decir, como observó bien Marcel Bataillon, no prescinde Las Casas por completo del esquema de la colonización, sino que recalca el carácter pacífico e instructivo que ha de tener, con buenos y llanos colonos que no rehúsen casarse con la gente nativa, para hacer una república mejor.

De cierta manera vaticina Las Casas la unión por el mestizaje que caracterizaría a la América Latina hasta llegar a la teoría de la raza cósmica propuesta por el filósofo y educador mexicano José Vasconcelos en nuestro siglo.

LA DOCTRINA POLÍTICA

Tanto en el siglo XVIII como en el siguiente, fueron numerosos e importantes los pensadores que descubrieron la riqueza del ideario político de Las Casas y los gérmenes precursores de la organización democrática que en él se encuentran.

Hemos explicado en esta obra sobre *Las instituciones jurídicas en la conquista de América* (segunda edición, 1971, pp. 65 y ss.) que Las Casas supone que cuando los indios, por su propia voluntad, han aceptado la fe, se actualiza el derecho de dominio concedido por la bula papal a los Reyes de España, y quedan en calidad de vasallos sin necesidad de nueva manifestación de su voluntad por lo que respecta a la jurisdicción temporal. Entonces los antiguos señores indios dejan de ejercer sus gobiernos por derecho propio para considerarse ministros de la realeza española. Mas esa dominación no es para Las Casas de índole política únicamente, sino que constituye un medio conveniente y necesario para la extensión de la fe cristiana, o como él mismo decía:

> esta (donación) no la hizo ni hace ni la debe hacer el Sumo Pontífice principal y finalmente por conceder gracia ni aumentar con honra y más títulos y riquezas los Estados a los príncipes cristianos, sino principal y finalmente por la dilatación del divino culto, honor de Dios y conversión y salvación de los infieles, que es el intento y final intención de... Jesucristo; antes se les impone carga y oficio peligrosísimo del cual han de dar estrechísima cuenta en el fin de sus días ante el juicio divino. Por manera que más es la dicha donación y encomienda para el bien y utilidad de los infieles, que no de los cristianos príncipes.

Además, la soberanía de los señores indígenas no desaparece, sino que se funde con la del monarca cristiano. Las antiguas jurisdicciones de los naturales subsisten amparadas por el derecho natural, y la superior y nueva de los Reyes Católicos se sobrepone a modo del poder que en Europa tuvo el Emperador del Sacro Imperio, que fue compatible con la soberanía de los príncipes que estuvieron bajo su jurisdicción.

Con respecto al poder regio, todavía conviene observar que Las Casas, en ocasión de la contienda que hubo alrededor de las Leyes Nuevas de 1542-1543, afinó su pensamiento sobre el requisito de la voluntad de los indios que sería necesario para quedar sujetos al dominio español. En un Memorial de fines de febrero de 1543 propuso que «para asentar en aquellas gentes y tierras los derechos reales de vuestra majestad jurídica

y seguramente y para que sean perpetuos y suaves» se mande examinar si el camino para ello ha de ser que los religiosos, con los oficiales del Rey o las personas sabias que las audiencias señalen, contraten entre el emperador y los señores y caciques y pueblos de manera que todos consientan de su propia voluntad y con libertad sujetarse a su majestad y pacten los tributos y derechos y rentas reales moderados que han de dar al rey. Quedaría a las comunidades el goce de salinas, metales, alumbres, puertos y otras cosas semejantes en que se suelen constituir los derechos reales, y para ello el rey revocaría las mercedes hechas a personas particulares.

En «Algunos principios», incluidos en los *Tratados* de 1552, puntualiza Las Casas (tomo II, p. 1253) que en el libre consenso del pueblo o en el acuerdo de toda la multitud tuvieron su origen y principio los reyes y gobernantes de los pueblos y toda la jurisdicción. Al superior le fue cometida la autoridad suprema por el pueblo. Todo jefe espiritual o temporal de cualquier multitud está obligado a ordenar su régimen al bien común y a gobernarla de acuerdo con su naturaleza (p. 1257). El libre es causa de sí mismo y no depende de otro. Como el régimen de cualquier comunidad de hombres libres ocurre respecto de hombres libres, la consecuencia es deber ordenarse al bien y utilidad de éstos (p. 1259). El tirano ordena su régimen a su propia utilidad (p. 1265). Todas estas naciones indias y sus pueblos tienen que ser regidos y gobernados espiritual y temporalmente para su bienestar y por su causa (p. 1269). Todas estas naciones y pueblos son libres y también las tierras que habitan (p. 1271). Para que la fe les sea predicada y se conserven por medio de un gobierno justo y conveniente, la Sede Apostólica confió esos reinos y ese mundo a nuestros reyes y ellos así lo prometieron, promesa que se convirtió en pacto una vez que la Sede Apostólica la aceptó según derecho.

Bien conocida es la lucha de Las Casas no sólo contra la conquista por armas, sino también contra la sujeción de los indios al señorío o la encomienda de los españoles.

Cuando procura la expedición de las Leyes Nuevas de 1542-1543 por Carlos V, argumenta que el fin y la razón de la concesión de las Indias por la Sede Apostólica fue la conversión de los indios, y por consiguiente parecía haber elegido tácita y expresamente la dignidad e industria de las reales personas. Por tanto, los reyes de Castilla no pueden abrir mano de la dicha real industria y cuidado y providencia, cometiendo y traspasando a ningún particular jurisdicción alguna alta ni baja, ni fiarlas de

ninguno, aunque sea sin jurisdicción, sacándolas ni desmenbrándolas por alguna vía o manera de la dicha Corona Real de Castilla y León, o no sacándolas, así como encomendándolas para que alguno tenga dominio y señorío inmediato por sí sobre ellas, aunque los reyes reserven para sí la jurisdicción y dominio universal y supremo, y también la jusrisdicción baja o inmediata. Porque cosa tan grande y de tan gran importancia (como son las Indias Occidentales), y donde tanto se puede arriesgar, no es justo ni posible que se fíe de otro que no sea rey.

Esta línea del pensamiento de Las Casas no logró la supresión de la encomienda, pero sí su limitación por el poder real y con ello una mayor protección para los indios encomendados. Las Casas cumplía así su función de protector de los indios y se atrajo por ello la enemistad de los encomenderos y el reconocimiento de los naturales.

Luciano Pereña, al editar el tratado *De Regia Potestate,* que estima, con apoyo de útiles cotejos, ser auténtico de Las Casas (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1969), al cual añade el título de «Derecho de Autodeterminación», pone énfasis en la proposición de que

> Ningún Estado, ni Rey, ni Emperador puede enajenar territorios ni cambiar su régimen político sin consentimiento expreso de sus habitantes (p. CXIV del Estudio Preliminar).

Esa afirmación formaría parte del bagaje ideológico con el cual atacaba Las Casas la concesión de encomiendas por el Rey español en favor de particulares. Pero como dice el editor del tratado, llega fray Bartolomé a proclamar el derecho de autodeterminación: o sea, que la cesión de territorios o de poblaciones no es jurídicamente posible sin que los gobernantes consigan previamente el consentimiento libre del pueblo y de los ciudadanos directamente afectados. Mas siendo esto así, Las Casas se vería en el caso de afirmar, por lo que toca al título de los Reyes de España a las Indias, que

> mientras los pueblos de aquel mundo de las Indias, con sus reyes, no consientan libremente en la citada donación papal, hecha en favor de nuestros Reyes, la ratifiquen y les entreguen la posesión, sólo tienen un título, esto es, una causa para conseguir el supremo principado sobre dicho mundo y un derecho a los reinos y a su supremacía o dominio universal, el cual nace del título, pero no tienen derecho sobre ellos.

Luego si nuestros reyes tienen la concesión papal y carecen del consentimiento y aceptación voluntaria de tal donación por parte de aque-

llos pueblos, les falta el derecho más principal (p. CXXXVII, esto se encuentra en el tratado *De thesauris,* p. 284). Asimismo agrega fray Bartolomé que, una vez conseguido el consentimiento voluntario de los pueblos y de sus reyes por el cual la designación y donación papal a nuestros reyes les sea grata y la ratifiquen y acepten, es necesario hacer un contrato entre los embajadores de nuestros reyes y aquellos pueblos y sus jefes políticos sobre el modo de gobernar, y además una convención sobre la forma de sumisión y los tributos que se deben prestar, confirmándolo todo con juramento (mismo tratado *De thesauris,* p. 278).

Es fácil hallar en la doctrina política lascasiana varios elementos que atraerían después la atención de los pensadores ilustrados y democráticos.

Libertad y servidumbre

Nos queda por analizar la doctrina de Las Casas acerca de la libertad y la esclavitud, que ha sido una de las más controvertidas por los admiradores y contradictores de nuestro tratadista.

Antes de llegar a sus textos, digamos que los meritorios estudios del historiador belga Charles Verlinden sobre la extensión y la continuidad de las prácticas esclavistas en la Edad Media europea, en particular en el Mediterráneo, y al iniciarse la expansión de los navegantes ibéricos hacia las islas del Atlántico y las costas de África, han contribuido grandemente a situar la posición de Las Casas en las Antillas y después en el continente americano con respecto a la servidumbre de indios y africanos.

La esclavitud no había desaparecido en los años tardíos medievales, como lo creyeron los autores que la veían sustituida por la servidumbre feudal en virtud de la difusión del cristianismo. Lo cierto es, como se desprende de las investigaciones citadas, que de las comarcas eslavas se seguían extrayendo piezas que se distribuían por los puertos del Mediterráneo; al África del norte llegaban caravanas de oro y esclavos conducidas por los mercaderes árabes; y cuando portugueses y españoles se lanzaron a la navegación del Atlántico, cautivaban a los guanches de las islas Canarias y a los habitantes de la costa occidental de África, y pronto Lisboa y el sur y levante de España se acostumbraron a contar con esos siervos. De otra parte, la extensión del cultivo del azúcar en las islas del Atlántico cercano, y luego en las Antillas, estuvo acompañada de la importación de esclavos, que golpeaba severamente a las poblaciones del continente africano, y continuó después alimentando a las empresas del con-

tinente americano. Ésta era la situación cuando nace Bartolomé de las Casas hacia 1484 en Sevilla, y debió conocer desde su infancia a cautivos de Berbería, de Canarias y de África, entre los cuales había hombres y mujeres blancos, negros y cobrizos. En su temprana experiencia como colonizador en las Antillas —en medio de labranzas o conucos de yuca o mandioca, lavaderos de oro y crianzas de ganados— hubo de tratar con gente de servicio antillana (indios de repartimientos y naborías) y con los caribes y otros nativos esclavizados por guerra y salteo de los colonizadores.

En ese ambiente ocurre también la conversión de Las Casas a la causa de la defensa de los indios después de oír el categórico y valiente sermón del padre dominico Antón de Montesinos predicado en 1511 en la isla Española. Las preguntas fundamentales, según el propio de Las Casas, eran:

> ¿Éstos no son hombres? ¿Con éstos no se deben guardar y cumplir los preceptos de la caridad y de la justicia? ¿Éstos no tenían sus tierras propias y sus señores y señoríos? ¿Éstos nos han ofendido en algo? (Cfr. *Las instituciones jurídicas...*, cit., p. 45.)

Las Casas combate la esclavitud de los indios porque no acepta la justicia de las guerras que se hacen contra ellos ni la licitud del llamado rescate que se apoyaba en la adquisición de piezas reducidas por los propios indios a servidumbre, pues pocos o ningunos esclavos había entre ellos, y el término esclavo entre los indios no significaba lo mismo que entre los europeos. Muchas maneras de hacer esclavos entre los nativos eran ilícitas.

Como fue larga y ardua la lucha de Las Casas contra la esclavitud de los indios, fueron muchos los argumentos que empleó para convencer a la autoridad española de que debía suprimirla.

Recordemos la alegría que siente fray Bartolomé cuando lee en la bula del papa Paulo III de 9 de junio de 1537 que los indios son capaces de recibir la enseñanza de la fe de Cristo; y ellos y todas las demás gentes que de aquí adelante vinieren a noticia de los cristianos, aunque estén fuera de la fe de Cristo, no están privados, ni deben serlo, de su libertad ni del dominio de sus bienes, y han de ser atraídos y convidados a la dicha fe de Cristo (véase mi *Filosofía de la conquista,* tercera edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 87).

En el Memorial de 1543, pide Las Casas que el Rey restituya a los indios «a su prístina y natural libertad» (cfr. mi obra acerca de *Los escla-*

vos indios en Nueva España, México, El Colegio Nacional, 1968 y 1981, p. 116).

Fray Bartolomé pedía a la Corte desde la ciudad de Santo Domingo de la Isla Española, el 15 de septiembre de 1544, que se declarase que todos los indios herrados y por herrar eran libres (misma obra, página 148).

Al llegar a su obispado de Chiapa en 1545, se reservó la absolución de ciertos casos de conciencia y por esta vía espiritual quiso imponer el principio de la libertad total de los esclavos, los vecinos se alteraron y el obispo tuvo que abandonar su diócesis (misma obra, p. 149).

Todavía en la Junta habida en la ciudad de México en 1546, logró Las Casas que los religiosos de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín acordaran exigir, para absolver en la confesión a los españoles, que los poseedores de esclavos los llevaran a examinar a la audiencia Real conforme a las Leyes Nuevas (misma obra, p. 115).

En «Algunos principios», que incluye en los *Tratados* de 1552, sostiene Las Casas como Tercer Principio (tomo II, p. 1249) que todo hombre se presume que es libre, si no se demuestra lo contrario.

Desde su origen todas las criaturas racionales nacen libres. La libertad es un derecho ingerido en los hombres por necesidad y por sí desde el principio de la criatura racional, y es por eso de derecho natural. La esclavitud es un acto accidental acaecido al ser humano por obra de la casualidad y de la fortuna (p. 1251). Es obra del derecho secundario de gentes (p. 1253).

El Tratado quinto de los publicados en Sevilla en 1552 versa sobre la materia de los indios que se han hecho en las Indias esclavos. Y propone que los indios que tenían los españoles, que llamaban ellos esclavos, se pusiesen todos en libertad por haber sido injusta e inicuamente hechos esclavos.

Junto a las razones de hecho y de derecho que presenta, no deja de afirmar que la libertad de los hombres, después de la vida, es la cosa más preciosa y estimable, y por consiguiente es la causa más favorable, y cuando hay duda en la libertad de alguno, se ha de responder y sentenciar en favor de la libertad. Las cosas odiosas se han de restringir y las favorables ampliar y hacerlas liberalmente (edición de los *Tratados* hecha en México, Fondo de Cultura Económica, 1965, tomo I, p. 557).

Para Las Casas, Su Majestad es obligado de precepto divino a mandar poner en libertad a todos los indios que los españoles tienen por esclavos (mismo *Tratado,* p. 495). Los obispos deben procurarlo con gran-

de solicitud y diligencia. Los religiosos docta y santamente se concertaron de no absolver a español que tuviese indios por esclavos sin que primero los llevase a examinar ante la Real Audiencia, conforme a las Leyes Nuevas, pero mejor hicieran si absolutamente a ello se determinaran sin que los llevaran a la Audiencia por las cautelas que podía haber en los procesos (p. 635).

Por lo que se refiere a la esclavitud de los africanos, es de recordar que Las Casas creyó, cuando estaba en las Antillas, ante el estado precario de la población indígena cercana a la extinción, que podría ser aliviada sustituyendo esa mano de obra por la que se importaba de África. (Ejemplos comparables se encuentran en el mundo antiguo griego y en el imperio otomano.)

Helen Rand Parish ha mostrado en su obra *Las Casas as a Bishop...*, Washington, D. C., Library of Congress, 1980, p. XXXIX, que hacia 1543-1544 todavía pensaba Las Casas en introducir dos docenas de esclavos africanos en su obispado de Chiapa para sostener a los nuevos pobladores españoles y a los religiosos, dedicándolos a sembrar labranzas de cazabe que se llaman conucos [reminiscencia antillana]. La autora cree con fundamento que solamente más tarde, quizás a partir de 1546 y ciertamente por 1552, llegó Las Casas a comprender la total injusticia de la esclavitud negra y se arrepintió de su opinión anterior.

Lo indudable es que el arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, de la Orden de los Predicadores a la que pertenecía Las Casas, había escrito al rey de España con toda nitidez el 30 de junio de 1560:

> ...no sabemos qué causa haya para que los negros sean cautivos más que los indios, pues ellos, según dicen, de buena voluntad reciben el santo evangelio y no hacen guerra a los cristianos.

El ir a buscarlos aviva las guerras que tienen entre sí con objeto de hacer cautivos para vender. En cuanto a los beneficios corporales y espirituales que reciben a consecuencia de ser esclavos de cristianos, son contrarrestados por los daños mayores que se siguen de la separación de los matrimonios y familiares. Pide por esto el arzobispo que le sean aclaradas las causas del cautiverio de los negros para que deponga sus escrúpulos.

> Plazerá a Nuestro Señor que, cesando este cautiverio y contratación, como hasta aquí han ido a rescatarles los cuerpos, habrá más cuidado de llevarles la predicación del santo evangelio con que en sus tierras sean libres en

los cuerpos y más en las ánimas trayéndolos al conocimiento verdadero de Jesucristo[2].

En su *Historia de las Indias,* libro 3, capítulo 102, el propio Bartolomé de las Casas explica que, efectivamente, propuso la introducción de negros para aliviar la condición de los indios, pero más tarde se arrepintió al advertir la injusticia con que los portugueses los tomaban y hacían esclavos, y desde entonces los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, «porque la misma razón es de ellos que de los indios». Si esta obra se hubiera publicado en vida de Las Casas o poco después de su fallecimiento en 1566, se habrían ahorrado muchas disputas y errores de escritores y lectores posteriores. Mas ahora ya contamos con los datos necesarios para comprender la evolución de su pensamiento[3].

Al andar por la doble ruta anti-esclavista, indígena y africana, Las Casas nos deja dos admirables definiciones, una acerca de su concepción universal del hombre, otra sobre el valor fundamental de la libertad, que ya hemos recordado.

En la *Historia de las Indias,* libro 2, capítulo 58, recoge sus famosas conclusiones sobre la igualdad natural entre todos los hombres, conclusiones que quedan ya transcritas en el capítulo «Las Casas ante la doctrina de la servidumbre natural» [4].

Fue largo y penoso el recorrido de Las Casas por el campo anti-esclavista, pero logró llegar a conclusiones justas y dejó simientes valiosas para quienes emprenderían después de él campañas parecidas.

[2] Citado en mi obra *La filosofía política en la conquista de América,* México, Fondo de Cultura Económica, tercera edición, 1977, p. 98, donde se recogen otras opiniones sobre el caso. Ver asimismo mi estudio «La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVIII)», Unesco, Colección Raza y Sociedad, París, 1963, con reedición de la Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Serie C, *Estudios Históricos,* núm. 13, México, 1982.

[3] Consúltese la asequible edición de la *Historia* hecha por Agustín Millares Carlo, con estudio preliminar de Lewis Hanke, en México, Fondo de Cultura Económica, 1951, en tres tomos. El manuscrito autógrafo se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid, Res. 21 a 23, en tres vols. La primera edición de la *Historia* es la del Marqués de la Fuensanta del Valle y José Sancho Rayón, en Madrid, 1875-1876, en 5 tomos. Casi inmediatamente, como observa Hanke, p. XLIII de su estudio preliminar a la edición de la *Historia* de 1951, la reprodujo José María Vigil en México, en 1877, en dos vols. añadiendo como prefacio la biografía de Las Casas escrita por Manuel José Quintana.

[4] Sobre la idea de progreso de la que participa Las Casas, como se ha visto, cfr. la fina presentación de José Antonio Maravall Casesnoves, «Los factores de la idea de progreso en el Renacimiento español», Madrid, 1963. Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia.

La herencia histórica

Nos queda por ver cómo fue recibido el mensaje de Las Casas en las postrimerías del siglo XVIII y a principios del siglo XIX, porque de allá parte la apreciación de la modernidad del pensamiento político de fray Bartolomé, y en buena medida la imagen que de él tiene el mundo presente.

El 13 de mayo de 1801, el ciudadano Gregorio, antiguo obispo de Blois, miembro del Instituto de Francia, leyó en la Sección de Ciencias Morales y Políticas una apología de Las Casas. Se propuso demostrar que era calumniosa la imputación que se hacía a éste de que fue el inspirador de la introducción de esclavos negros en América.

Según el obispo Gregorio, Las Casas estuvo al frente de algunos hombres generosos que, levantando la voz contra los opresores en favor de los oprimidos, votaban aquéllos a la venganza e invocaban para éstos la protección de las leyes divinas y humanas.

Gregorio cree que Las Casas no pudo ser partidario de la esclavitud de los negros y que la imputación en tal sentido es calumniosa. Observa que Benezet, Clarkson, y en general los amigos de los negros, lejos de inculpar a Las Casas, le colocan a la cabeza de los defensores de la humanidad. Las Casas tuvo muchos enemigos: dos siglos más tarde, habría tenido muchos más. Estuvo con los aventureros españoles que esclavizaban indios en las mismas relaciones que los amigos de los negros en Francia, de algunos años a esta parte, con los dueños de las plantaciones.

Las Casas, religioso como todos los bienhechores del género humano, veía en los hombres de todos los países a los miembros de una sola familia, obligados a tenerse mutuamente amor, a darse auxilios y gozar de unos mismos derechos. Establece que lo que importa a todos, exige el consentimiento de todos; que la prescripción contra la libertad es inadmisible; que la forma del estado político debe ser determinada por la voluntad del pueblo, porque él es la causa eficiente del gobierno, y que no se le puede imponer carga alguna sin su consentimiento. Además, sostiene que la libertad es el mayor de los bienes, y que siendo todas las naciones libres, el quererlas sujetar bajo pretexto de que no son cristianas es un atentado contra los derechos natural y divino. Quien abusa de su autoridad es indigno de ejercerla y no se debe obedecer a ningún tirano. En defensa de los indios invoca el derecho natural, que pone a nivel las naciones y los individuos, y la santa escritura, según la cual Dios no hace acepciones de personas; con esto la nueva claridad a la justicia de las reclamaciones de los indios.

A este campeón de los derechos de la humanidad se le debe levantar una estatua en el Nuevo Mundo. Gregorio no conoce objeto más digno de ejercitar el talento de un amigo de la verdad y le parece extraño que hasta ahora la pintura y la poesía no se hayan ocupado de ello. Los amigos de la religión, de las costumbres, de la libertad y de las letras, deben un homenaje de respeto a la memoria de aquel a quien Eguiara llamaba el «Adorno de América», y quien, perteneciendo a la España por su nacimiento, a la Francia por su origen, puede con justo título ser llamado el «Adorno de los dos mundos». Los grandes hombres, casi siempre perseguidos, desean existir en lo futuro; estando, por su talento, adelantados a las luces de su siglo, reclaman al tribunal de la posteridad; esta heredera de su virtud, de sus talentos, debe satisfacer la deuda de los contemporáneos[5].

La sencilla operación de «adelantar» a Las Casas a su siglo no dejaba de poner al descubierto las diferencias de época e ideas; sin embargo, la afinidad era irresistible y quizás pensaban con alguna razón los filósofos ilustrados que, de haber vivido Las Casas «dos siglos después», hubiera sido de los suyos tanto para exigir la libertad de los negros como para defender el credo político igualitario.

La mirada que desde la época de la Ilustración y de la Revolución Francesa se dirige a captar los rasgos de la personalidad y del pensamiento de Las Casas puede ayudarnos a meditar sobre cómo podemos ver ahora esa herencia desde los conflictos del presente y las corrientes mundiales que se entrecruzan en el seno de la Unesco.

Ya Lewis Hanke advertía en 1965, en su prólogo a la reedición de los *Tratados* de 1552 (p. XVII), la actualidad de la conmemoración de Las Casas, pues las ideas y principios por los que luchó en el siglo XVI siguen siendo hoy temas vivos de discusión, mientras el mundo busca trabajosamente un fundamento honrado para la paz duradera entre pueblos de culturas diversas. Los indios, aunque diferentes de los españoles en color, costumbres y religión, eran seres humanos capaces de volverse cristianos, con el derecho de disfrutar de propiedad, libertad política y dignidad humana, y debían incorporarse a la civilización española y cristiana, en vez de ser reducidos a esclavitud o destruidos. Las Casas luego se

[5] La documentación ha sido recogida en el artículo del autor de estas líneas «¿Las Casas esclavista?», publicado en *Cuadernos Americanos,* año III, vol. XIV, núm. 2, México, D. F., marzo-abril de 1944, pp. 149-154. Reproducido en *Recuerdo de Bartolomé de las Casas,* Guadalajara, Jalisco, México, 1966, pp. 49-57.

opuso también a la esclavitud de los negros por las mismas razones, y trabajó por la libertad de todos los hombres del mundo (p. XVIII).

Casi veinte años después de haberse escrito ese juicio, es tiempo de llegar a nuestras propias conclusiones, que se basan en el examen rápido que hemos efectuado de algunos rasgos salientes del pensamiento lascasiano.

La actualidad de su obra se debe a que ofrece la primera y grande crítica de un hombre español del siglo XVI a la conquista y la colonización que llevan a cabo sus compatriotas en el Nuevo Mundo. Ahora se ve en ello un punto de partida de la crítica anticolonialista, si bien, como hemos advertido, es más bien un repudio de la fuerza para sujetar a otros pueblos y de los males de servidumbre y de opresión que trae consigo el régimen colonial.

El apego a los valores de justicia y libertad es evidente en medio de circunstancias de época que les imponían severas restricciones. Al romper lanzas por esos principios, fray Bartolomé deja un rico ideario político que sigue presentando valores a las gentes de siglos posteriores. Así ocurrió con los pensadores de la Ilustración, de las revoluciones de independencia de principios del siglo XIX, y del agitado mundo contemporáneo.

Su capacidad de crítica se ejerce asimismo en el seno de su propio pensamiento. Ello se advierte con claridad si observamos el esfuerzo que realiza para llegar a exigir como necesario el requisito de la voluntad de los indios a fin de admitir la predicación y la conversión a la fe, y la sujeción al dominio temporal de los reyes españoles. Ya hemos señalado las precauciones que adopta para salvaguardar las antiguas jurisdicciones de los naturales y prescribir la naturaleza protectora y bienhechora que la nueva dominación debe tener en lo espiritual y temporal con respecto a los sometidos a ella.

Esa misma capacidad de autocrítica se manifiesta en la evolución de su pensamiento acerca de la esclavitud de los africanos, hasta extender a ellos la misma doctrina de libertad que incansablemente defendía en favor de los indios.

Hemos visto que fray Bartolomé cree en la capacidad de progreso de todos los hombres a lo largo de la historia. No deja de hacer profecías y trata de comprender los designios de la divina providencia que se dibujan en los hechos humanos.

Mucho ha recibido el mundo actual de este legado y es justo que lo siga recordando y apreciando por los valores que ofrece.

PARTE III

FRAY ALONSO DE LA VERACRUZ

Capítulo 8

FRAY ALONSO DE LA VERACRUZ, PRIMER MAESTRO DEL DERECHO AGRARIO EN LA UNIVERSIDAD DE MÉXICO*

Examen del tratado

La razón por la cual vuelvo a tratar ahora de la encomienda y la propiedad territorial es la siguiente: Anteriormente se publicó mi estudio intitulado «De encomiendas y propiedad territorial en algunas regiones de la América Española», México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1940. Reapareció con algunas ediciones en mi obra *Estudios Indianos,* México, El Colegio Nacional, 1949, pp. 205-307. Y también figuran noticias sobre el tema en la segunda edición revisada y aumentada de *La encomienda indiana,* México, Editorial Porrúa, 1973, Biblioteca Porrúa, 53.

Una afortunada investigación de Ernest J. Burrus, S. J., le permitió hallar en poder de un particular el texto del tratado de fray Alonso de la Veracruz, O.S.A. (Maestro de Sagrada Teología, Prior de la Orden Agustina, Catedrático de Prima en la Universidad Mexicana), conocido bajo el título *De dominio infidelium et iusto bello,* compuesto de once dudas, que recoge las enseñanzas de una relección que expuso en la Universidad de México recién fundada, en los años de 1553-1554 y de 1554-1555. Sin tardanza, el diligente y sabio historiador dio a las prensas el texto latino con traducción al inglés, como parte de su valiosa colección *The Writings of Alonso de la Vera Cruz,* Jesuit Historical Institute, Roma, Italia, St. Louis University, St. Louis, Mo., USA, 1968, *Defense of*

* Estudio publicado en *Fray Alonso de la Veracruz. Primer maestro de Derecho Agrario en la incipiente Universidad de México 1553-1555,* México, Centro de Estudios de Historia Condumex, Chimalistac, 1981, 78 pp.

the Indians: Their Rights, I, acompañado de «Photographic Reproduction and Index», II. En el primero de estos dos volúmenes figura una amplia introducción de Burrus, pp. 7-90. Este notable servicio prestado al estudio de la historia indiana fue seguido por el de José Antonio Almandoz Garmendía, quien presentó en 1967, en la Facultad de Historia Eclesiástica de la Universidad Gregoriana (Roma), una tesis sobre «Fray Alonso de Veracruz O.E.S.A y la encomienda indiana en la historia eclesiástica movohispana (1522-1556)», que afortunadamente ya ha sido publicada, con prólogo de Burrus, por las Ediciones José Porrúa Turanzas, Madrid, 1971 y 1977, si bien en tirada limitada de 225 ejemplares, en la Colección Chimalistac de Libros y Documentos acerca de la Nueva España, números 33 y 40; incluye la edición crítica del texto de las primeras cinco dudas del tratado de Veracruz, en el tomo II, en latín y en traducción castellana del P. Félix Zubillaga, y amplio comentario de Almandoz Garmendía en el tomo I, en particular para lo que aquí tratamos, en las pp. 163-183.

Ahora bien, la duda tercera del tratado de Veracruz se presenta así en la traducción castellana (que seguiremos salvo cuando las complejidades del texto ameriten ir al original latino y comparar con la versión al inglés de Burrus): «Se duda si el que posee justamente, por donación real, un pueblo, puede, por capricho, ocupar tierras de él, aunque sean incultas, o para pasto de sus rebaños o para cultivar y recoger grano, etc.» (p. 119 del tomo II; p. 35 del texto latino) que dice: «Dubitatur utrum ille qui habet dominium populi iustum per donationem regiam, possit, pro libitu, occupare terras eorum, etiam si sunt incultae, vel ad pascua suorum pecorum vel ad colendum et colligendum frumenta, etc.», p. 136, n.° 106 en ed. de Burrus (Almandoz Garmendía, en el tomo I, p. 163, traduce «a su talante» el «pro libitu» del original).

¿Qué enseñanzas trae para el tema a debate el tratado de Veracruz así rescatado del olvido? Son ellas las que me han movido a volver sobre la cuestión.

En primer término, es de señalar que fray Alonso parte de una premisa categórica que va a facilitar grandemente su razonamiento, aunque no se ajuste completamente a la realidad indiana. Dice que «la tierra, aun inculta, no es del señor que tiene derecho a los tributos sino del pueblo. Luego no puede, por capricho, ocuparla» (p. 119). Y agrega: «los cultivos o las tierras del pueblo no son tributos, sino las bases de donde proceden los debidos tributos» (p. 120). En el original latino: «arva seu terrae populi non sunt tributa sed sunt illa ex quibus solvunt

debita tributa» (p. 37; ed. de Burrus, p. 138, n. 112). Asimismo sostiene que: «suyos [del emperador] son únicamente los tributos, no el dominio de las tierras» (p. 121), y son esos tributos los que delega al encomendero.

De ahí que fray Alonso pueda fácilmente deducir: «si alguno de nuestros españoles ocupa tierras ya cultivadas, o sembrándolas o plantando viñas o moreras en ellas u otros árboles frutales o haciendo pacer allí a sus rebaños, está en pecado mortal, y es saqueador y ladrón; y, por ocuparlas, ha de restituir las tierras y satisfacer por el daño causado» (p. 121). Todo esto le parece que es manifiesto.

La república no otorgó al emperador la propiedad de sus campos y cultivos, sino que la retuvo para sí. Luego tampoco el emperador puede cederla a otros (p. 121). En el original latino (p. 38; en la ed. de Burrus, p. 140, n. 116), figura este importante aserto así: «republica non dedit dominium agrorum aut arvorum suorum, sed sibi retinuit. Ergo non potest imperator aliis dare». (Véase también el comentario de Almandoz Garmendía, en su tomo I, p. 167).

Tercera conclusión. El que ocupa tierras indias ya cultivadas por particulares o por la comunidad, por haberlas comprado al señor o al gobernador del pueblo, llamado *cacique,* y a las cabezas que denominan *principales,* sin el necesario permiso del pueblo; aunque el precio dado haya sido justo, ni los (españoles) que las compraron ni los (indios) que las vendieron aquietan la conciencia (p. 122).

Los campos ya cultivados no pertenecen al gobernador (indio) sino a todo el pueblo (p. 122; en el original latino, p. 39; en la ed. de Burrus, p. 140, n. 120: «non sunt gubernatoris sed totius populi». Por eso la compraventa (que hace el español) se ha de realizar con libre consentimiento de todo el pueblo y con precio justo, sin extorsión ni violencia ni miedo (p. 123).

Antes de proseguir el examen del razonamiento de Veracruz, conviene recordar que en mi estudio de 1940 señalé que Hernán Cortés, en su carta al emperador de 15 de octubre de 1524, había informado que él no permitía que los indios de encomienda fuesen sacados de sus casas para hacer labranzas, sino que dentro de sus tierras mandaba que se señalara una parte donde labraban para el encomendero, y éste no tenía derecho a pedir otra cosa (p. 17). Allá comenté que Cortés no aclaraba si el español tenía derecho de propiedad en esa tierra o solamente el goce de los frutos. Parecería tratarse de lo segundo. También advertí que en las tasaciones figuraban a menudo contribuciones agrícolas: car-

gas de maíz, ají, frijoles, etc., y había ejemplos en que se ordenaba a los indios encomendados que hicieran alguna sementera para el señor como parte del tributo. Por ejemplo, en la tasación del pueblo de Teutenango, del año de 1553, figuraba la obligación de dar 2.000 hanegas de maíz; en la que hizo el licenciado Lebrón de Quiñones para el pueblo de Acanbaro, encomendado en Hernán Pérez de Bocanegra, que debía regir desde el año de 1555, mandó a los indios que hicieran sementeras en que se cogieran para el encomendero 2.000 hanegas de maíz y 600 de trigo.

De esta suerte, una parte por lo menos de los cultivos beneficiaba al encomendero del pueblo y una porción correspondiente de tierras era afectada para ese servicio. Mas, fuera del derecho a la percepción del fruto como renta de la encomienda, el encomendero no gozaba en esas tierras de dominio directo ni de facultad de disposición, y bastaba una modificación de la tasa para que la contribución agrícola cesara (pp. 18-20). Cuando el encomendero era privado de su título de encomienda en beneficio de otro titular o la merced llegaba a su término y se ponía el pueblo en la Corona, le era sumamente difícil al antiguo encomendero conservar las labranzas y crianzas implantadas por él en ese lugar, como lo muestran los ejemplos que entonces presenté (pp. 30-35).

Veracruz aborda este tema en su cuarta conclusión (pp. 123-124; original latino, p. 40; ed. de Burrus, p. 142, n.° 123; comentario de Almandoz Garmendía, en tomo I, p. 172). Es un texto no muy claro pero que parece comprensible con los elementos de que ahora se dispone. Dice que ocupar tierras cultivadas o incultas, con consentimiento del pueblo, pero sin autorización del príncipe, como recaudación del tributo, es lícito. Sería el caso de uno que tiene como tributo sembrar determinado número de modios de grano (maíz): puede éste, con consentimiento del pueblo o del gobernador, ocupar un paraje para adquirir aquel grano, pues puede uno a quien deliberadamente se le ha conferido el derecho del tributo exigir uno justo. Pero recoger del citado campo aquella cantidad de grano es tributo justo —así lo suponemos—; luego su adquisición es justa también (p. 123).

En el original latino (p. 40; ed. de Burrus, p. 142, n. 123) debemos prestar atención cuidadosa al vocabulario empleado en esta delicada materia: «Terras, sive alias cultas sive incultas, ex voluntate populi occupare, pro tributo exsolvendo, sine auctoritate principis, licitum est». Se trata de ocupar tierras (no de adquirirlas en dominio), con asentimiento del pueblo, para solventar el tributo con el fruto cultivado, y parece ser esto

lo que admite Veracruz, aun sin mediar autoridad del príncipe. Recuérdese que habla de ocupar el paraje para adquirir aquel grano que se ha conferido como parte del derecho del tributo y que es justo recoger del citado campo aquella cantidad de grano del tributo: «Sed quod ex tali agro habeat tale et tantum frumentum, est tributum iustum, ut supponimus: sequitur quod potest licite habere» (p. 41; ed. de Burrus, p. 142, n. 123).

Este pasaje, en la edición de Burrus (I, 142, n. 123), es traducido así: «To take over lands otherwise cultivated or untilled, at the bidding of the people but without the authority of the rulen in order to pay tribute, is licit. For example, if one has coming to him as tribute the planting of a certain number of bushels of grain, he an at the bidding of the people or of the governor take over a certain area where he can have such grain. This is obvious, because it is licit for one to exact the just tribute granted justly to him. But that one have from a given field a certain quantity and quality of grain is just tribute, as we are supposing; hence, it follows that the may licitly use [such a field]».

Ahora bien, no se olvide que Veracruz ya ha dicho (p. 120) que los cultivos o las tierras del pueblo no son tributos, sino las bases de donde proceden los debidos tributos. Así se explica que, en el corolario que sigue a la cuarta proposición (p. 124), agregue que, sin embargo, desea quede clara y manifiesta a todos la deducción siguiente: si ocurre el caso de que, con autorización del príncipe o por otra convención, se cambien tributos, de manera que no haya de haber siembra, entonces, la propiedad del campo (aquí ya no habla solamente de ocupación) no pertenece al dueño de los tributos, sino al pueblo, y así no puede la persona privada sembrar allí, como en campo propio, semilla; y mucho menos —el hecho, según tengo oído, dice Veracruz, ha ocurrido hace no muchos días— podrá alquilarlo a los habitantes de aquel pueblo por algún tributo (o renta). Porque, aunque cuando autorizándolo el pueblo, el campo estaba vinculado al tributo y en él se cogía grano (maíz), no se le había dado la tierra (al encomendero) sino el fruto de ella como tributo y, por consiguiente, la propiedad (no como antes la ocupación agregamos) no la pasaron al llamado «comendero». Y así, el interesado es usurpador injusto y ha de restituir el campo y reparar los daños, etc. (En el original latino, p. 41; en la ed. de Burrus, p. 142, n. 124, se lee: «Sequitur tamen ex una [parte] unum quod velim esset omnibus clarum et manifestum: quod si contingat quod tributorum fiat commutatio auctoritate principis vel ex alia conventione ita ut non debeat esse seminatio, quod

tunc dominium agri non est apud dominum tributorum sed remanet apud populum, et sic non potest privatus serere semen tamquam si esset ager proprius, et multo minus poterit locare pro certo tributo terram illam proprii loci incolis, ut audivi factum non ante multos dies. Nam, quamvis quando erat in tributo ex tali agro per voluntatem populi habebat frumentum, nunquam data est terra in tributo nec translatum est dominium agri in ipsum quem vocant *encomendero.* Ob id, injuste sibi usurpat, et tenetur ad restitutionem agri et de damno dato»; «et de domo, etc.» en el t. II, p. 41, de la edición de Almandoz Garmendía). (La traducción de Burrus al inglés (p. 143, n. 124) dice así: «Corollary, on the one hand follows a truth that I wish were clear and evident to all, namely that if it should happen that there be a commutation of the tribute by authority of the ruler or by some other agreement to the effect that there should be no planting, then the ownership of the field is not held by the owner of the tribute but remains with the people and thus he may not plant to his own advantage as though the field were his and much less may he lease for a fixed sum that land to the inhabitants of his region, as I heard happened not many days ago. For, although he received tribute in the form of grain from such a field through the will of the people, the land was wrongly given as tribute, nor was the ownership of the field transferred to the one they call *encomendero.* Consequently, the latter is unjustly usurping the field and is bound to restore it and make restitution for the damage done»). Estos textos y antes el de Zubillaga plantean ciertas interrogaciones: queda claro, como lo deseaba Veracruz, que si la tributación en grano (maíz) cambia por orden del príncipe o por otra convención, entonces la propiedad del campo cuyos frutos servían para pagar los tributos permanece en el pueblo y no en el encomendero; éste no podrá sembrar en ese campo como si fuera propio, después de ese cambio de tributación, y mucho menos «podrá alquilarlo a los habitantes de aquel pueblo por algún tributo (o renta)», en la lectura de Zubillaga (cabe notar que «alquilarlo» puede significar darlo en alquiler o tomarlo en alquiler: en el primer caso sería el español quien daría el campo al pueblo de indios cobrándole una renta; en el segundo, sería el pueblo de indios el que permitiría al español seguir sembrando el campo, mediante la compensación o renta que éste daría a la comunidad). Hemos visto que en la lectura de Burrus se halla: «thus he [el español] may not plant to his own advantage as though the field were his and much less may he lease for a fixed sum that land to the inhabitants of his region». Ahora bien, ese alquiler, como se ha ex-

plicado, puede concederlo el pueblo de indios al encomendero para que éste cultive la tierra alquilada; o, como interpreta Burrus, puede ser el encomendero quien dé en alquiler la tierra a los indios del pueblo, como si siguiera considerándola suya. Burrus también lee: «la tierra fue dada erróneamente como tributo». Me parece mejor la lectura de Zubillaga: «no se le había dado [al encomendero] la tierra, sino el fruto de ella como tributo».

El original y las dos lecturas suponen una apropiación indebida del campo por el español, seguida de una concesión en arrendamiento a los indios que han sido despojados. Mas podemos por nuestra parte agregar que el alquiler de tierras, de hecho, se encuentra en ejemplos en los cuales el español que las toma en alquiler de los pueblos de indios es el Marqués del Valle dentro de los límites de su señorío, como mostré en el estudio de 1940 (pp. 57-80).

Ahora puedo agregar algunos ejemplos peruanos. Ante el visitador Íñigo Ortiz de Zúñiga, en la ciudad de León de Huánuco, a 26 días de enero de 1562, declara don Cristóbal Xulca Condor de los queros, que las tierras que siembran y tienen al presente no son tan buenas como las que solían tener, porque las buenas se las tomaron los españoles cuando este pueblo se fundó, y que en las que tienen, no acuden sino a diez por fanega cuando mucho y menos las más veces, y que por ser tierra fría y xalca la de este cacique algunos años se les hiela el maíz y papas, y que esto tienen en toda la tierra de su parcialidad de estas tres pachacas, y que no cogen al año más de una vez fruto. Antes ha dicho que tienen tierras en abundancia y pastos para sus ganados y que aunque fuesen más gente que solían ser en tiempo del ynga les sobraría tierra para sus ganados y sementeras (fol. 19r). Otro indio principal, don Francisco Nina Paucar, del pueblo de Auquimarca y de otros dos, dijo que desde el tiempo de Pedro de Puelles, que les señaló las tierras que el padre de este cacique había de tener, cuando se pobló esta ciudad, después que le quitaron algunas de las que tenían para los pobladores de ella, y después acá se le han entrado en sus propias tierras: Argama en las de Yaca y Uchobamba y Guamancaca, y García Hernández en las tierras de Sangaran, y don Antonio de Garay en este Valle en las tierras que se llaman de Racanga, y otras que no se acuerda de los nombres de los que se las tienen; y que de entonces hasta ahora se las han tenido sin haberles dicho (o dado) cosa alguna ni hecho concierto con ellos; y que muchas veces han ido a Lima sobre estas tierras, y que han proveído y mandado (parecen ser los miembros de la Audiencia o el virrey) que se las vuelvan,

y nunca lo han hecho, que dicen los que tienen las tierras que se les dieron por el cabildo de esta ciudad (de Huánuco), y que ahora querrían (los indios quejosos) que se las pagasen porque están pobres y tienen necesidad, y que no se las pagando quieren que les vuelvan sus tierras. Preguntado si estas tierras les hacen falta para sus sementeras y chácaras o si pueden pasar sin ellas, dijo que tienen otras muchas tierras para sus labranzas y granjerías, pero que éstas querrían que pues son suyas y las personas que las tienen ricas, que se las pagasen como es razón. Preguntado de que si (¿se?) aprovechan los que tienen las dichas tierras de ellas, dijo que en ellas siembran trigo y maíz y algodón y que son muy buenas tierras y que en otras traen a pasto sus ganados, vacas y cabras y yeguas, y que el dicho ganado hace daño a las sementeras de los indios porque andan a pasto cerca de ellas y que los daños que les hacen a las veces los piden al corregidor y se los manda pagar y otras veces no los piden por estar ocupados en hacer sus chácaras y sementeras y las de su amo y por no lo dejar de hacer se les pasa el tiempo que no lo piden, y que son muchos los daños que les hacen así en las chácaras de maíz como de las papas, y que esto es lo que pasa de esto y al tiempo que se visitaren los pueblos advertirán de las dichas tierras y de la parte donde son para que se les deshaga este agravio (fol. 38r). En 4 de marzo de 1562, declara don Felipe Mazco, cacique principal de la guaranga de Cochaguamba y que tiene su asiento en el pueblo de Marcaguaci, que para el tributo de trigo y maíz y papas hacen de cada cosa chácara por sí de común y todos los que pueden trabajar trabajan en ellas. Tienen tierras que les sobran así en la sierra como en el llano y que les sobran suyas propias que las heredaron de sus padres y pasados. Dijo que Martín de Guzmán se les entró en unas tierras que son propias de estos indios, que se llaman Vilcabamba y Tulca, diciendo que eran del ynga, que estaban ya por ellos sembradas de trigo y sacada el acequia para las regar, las cuales son propias de un principal que se llama don Diego Caruaycanche, y quieren que se les vuelvan, porque las han manester (fol. 136r). El editor señala, p. 269, que las últimas páginas del primer legajo de la visita de los chupachu están deterioradas, y es obvio que ésta no termina allí. El legajo con la visita de la banda derecha (donde vivían dos *waranga* más) aún no ha sido encontrado.

En el segundo volumen de la edición que seguimos prosigue la visita así. En la ciudad de León de Huánuco, en 3 de enero (febrero) de 1562, el visitador Íñigo Ortiz de Zúñiga, comenzando la visita del repartimiento de Juan Sánchez Falcón, vecino de esta ciudad, hace parecer al indio

don Francisco Conapariaguana, cacique de Guarapa, y entre sus declaraciones figura que el dicho su encomendero le pidió una chácara prestada en Chulqui, que es este valle abajo, a este cacique ya (ha) cinco años que se la tiene y no se la ha vuelto, y se la ha gozado después acá, que tiene cuatro fanegas de sembradura, y quería que se la volviese (fol. 42v). Luego, en el pueblo de Guanacaure, su cacique declara que el encomendero Juan Sánchez puede haber seis años que les pidió unas tierras empastadas (parece ser emprestadas) que se llaman Chulqui, que son en el valle de Chulqui, que había tres leguas de esta ciudad (de Huánuco), que tienen de sembradura ocho fanegas, y después se ha metido en más que serán 20 fanegas de sembradura, y que los dos años primeros les quitó (o rebajó del tributo) por el alquiler de las dichas tierras 20 fanegas de papas y treinta de maíz, y el otro año otras tantas, y ha seis años que no les paga, y que quiere sus tierras, y que no se las quiere volver el dicho su amo (fol. 44v). El principal del pueblo de Pachacoto dice que siembran, benefician y cogen una fanega y dos almudes de trigo al encomendero en las tierras que para ello les da en Chulqui, en que se ocupan siete indios 26 días cada año, y dijo que sirven al encomendero en Huánaco en su casa personalmente ocho indios en que se ocupa en un año una vez y están un mes y 28 días, y que siempre el encomendero ha dicho que se lo pagará, y ha tres años que no se lo paga, y cuando se lo pagaba era descontándolo de cosas del tributo, y dijo que todos los de este pueblo hacen juntos chácaras de maíz y papas y trigo para pagar el tributo que de ello les cabe y que no les sobra de ello ninguna cosa y algunas veces les falta que no cumplen (fol. 176v). En el pueblo de Ananpillao del repartimiento de Juan Sánchez Falcón, el principal indio Alonso Coriguanca explica que siembran, benefician y cogen los de este pueblo al encomendero dos almudes de trigo en las tierras de Chulqui, de don Cristóbal Alcacondor, que se las toma diciendo que se las pagará por vía de arrendamiento, y los dos años primeros que las sembró los soltó por el aprovechamiento de las dichas tierras en los dichos dos años 50 fanegas de maíz y otras 50 de papas, y después acá se las ha dejado de pagar, y los dos años antes no se los había pagado y ahora les debe otros seis, que son ocho años, y que en la dicha sementera se ocupan 26 días todos los de este pueblo que pueden trabajar. Y de común hacen chácaras para el tributo de trigo y maíz; y el trigo lo siembran en tierras del dicho don Cristóbal Alcacondor porque no tienen tierras para (ello); y que tienen tierras para ellos los que al presente son y aunque fueran más les sobrarían en las cuales cogen maíz y papas y quinoa y maxua y oca y taures

y no se da trigo en estas tierras y que lo han sembrado y no grana porque es tierra fría y de un almud de maíz cogen una fanega y de papas acude de un almud tres y dos fanegas y el maíz no acude bien por ser montaña y tierra más fría que templada y de la oca acude como las papas. Dijo que se ocupan en todo el tiempo del tributo sin entender en otra cosa cinco meses y trabajando los domingos y fiestas también y en ello tienen trabajo en el dicho tributo por la mita que hacen al encomendero y chácaras que le hacen y lo demás y porque son pocos a lo trabajar (fol. 184v). Los del pueblo de Quiu se quejan de que las vacas del encomendero les comen las sementeras y no gozan de sus tierras por esto, y que algunas veces les descuenta esto por cosa del tributo. Quéjanse que siembran al encomendero en las tierras de Chulqui media fanega de trigo y no saben si es por la tasa; quéjanse que el encomendero les pidió prestada esta tierra de Chulqui donde le hacen las sementeras y que los dos primeros años por ellas les dio 150 fanegas de papas y 50 fanegas de maíz, y después acá no se las paga, y querían sus tierras porque las han menester, son 20 fanegas de sembradura (fol. 198r).

En su parecer dice D. Diego Pacheco Garci Díez de San Miguel, que en lo que parece de queja de los indios que el encomendero les tiene ciertas tierras contra su voluntad para sus ganados sin pagárselas ni el daño que hacen en las sementeras de los indios, que el corregidor lo vea o mande ver y desagravie los indios en lo uno y en lo otro y les mande pagar el daño e interés de las tierras y de aquí delante traiga (el encomendero) su ganado donde no haga daño en la sementera de los indios (fol. 202r). No viene la disposición que hayan dictado los comisarios y del consejo de S. M. sobre este punto de tierras. (Todas estas referencias resultan de la *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562. Iñigo Ortiz de Zúñiga, visitador,* Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Facultad de Letras y Educación, Huánuco, Perú, 1967-1972, 2 vols., edición a cargo de John V. Murra *et al.).*

Es de pensar que nuestro fray Alonso no conocía estos casos peruanos cuando escribía alrededor de 1553 en la Nueva España, pero acaso su desconfianza ante los convenios de arrendamiento de tierras entre encomenderos e indios venía del temor de que encubrieran usurpaciones. Con la explicación dada, que trae ciertos rasgos de realidad indiana, volvemos a encontrar la línea recta de la doctrina de Veracruz en defensa de las tierras de los pueblos de indios, que parecía flaquear al comienzo de su conclusión cuarta.

La quinta conclusión es clara y terminante: ninguno, por autoridad

propia, contra el consentimiento del pueblo, puede ocupar tierras de indios, aun incultas, ni para sembrar en ellas ni para pastizal de rebaños ni para ningún otro uso (p. 124). Nótese que aquí no se cuenta con el consentimiento del pueblo, que se suponía haber en el caso anterior. Afirma Veracruz que la tierra situada dentro de los linderos del pueblo, aunque permanezca inculta, es del mismo pueblo: «Quia terra quae est intra limites populi est ipsius populi, etiam si maneat inculta» (p. 41; ed. de Burrus, p. 144, n. 126). También dice que el dueño (señor o encomendero) de una población no puede apropiarse el monte, ni para cazar ni para cortar leña, o parte del río para la pesca, porque el poseedor de aquello es todo el pueblo (misma, p. 124). La fórmula latina empleada es: «non potest dominus alicuius oppidi sibi appropriare montem ad venandum vel ad ligna scindendum vel partem fluvii ad piscaturam...» (pp. 41-42; ed. de Burrus, p. 144, n. 127). Y Veracruz reitera: «Sequitur ex hac conclusione quod quicumque sit ille, sive qui habet populum *"en encomienda"* sive non, quod non potest pro libitu arare vel fodere terram, alias incultam, neque potest occupare suis armentis pascua quae sunt intra terminos populi sine voluntate propria ipsius communitatis» (p. 42; p. 144, n. 128 en la ed. de Burrus). Lo cual da en la traducción castellana de Zubillaga: «Deducimos de esta conclusión: sea quien fuere el que tiene un pueblo o "en encomienda" o de otra manera [más bien, el encomendero u otro español que no sea encomendero de ese pueblo], no puede, a su talante, arar o cavar la tierra, inculta por otra parte, sin consentimiento de la comunidad, ni con sus bestias ocupar los pastizales, situados dentro de los linderos de la población» (p. 125). Y en la traducción al inglés de Burrus: «Corollary. It follows from this conclusion that whoever he be —whether he holds the people in *encomienda* or not— may not, at will, plow, or till the land otherwise uncultivated, nor may he take over for his herds the pasture lands which are within the boundaries of the people [mejor sería town or village], without the consent of the community itself» (I, 145, n. 128). Veracruz recalca: quien posee lo ajeno contra la voluntad de su dueño, comete robo. Y el ocupante de estos campos, aun incultos, pertenece a esa categoría, pues el verdadero dueño es el pueblo. Cuanto más es esto verdad, considerando esta gente que suele cambiar el puesto de siembra, de manera que, un año, siembren aquí y, el siguiente, en otra parte más remota, y así, por el estilo. Y si se ocupan sus campos como pastizales de bestias, sufren ellos daño en las tierras que siembran, pues, así, les pisotean los sembrados y los devastan, y contra esto no tienen defensa alguna (p. 125; en el original

latino, p. 42; en la ed. de Burrus, p. 144, n. 129). Bien comenta Almandoz Garmendía que uno de los grandes méritos del tratado de Veracruz es haberlo escrito en el campo mismo de la actuación de la encomienda y de las contiendas que suscita (I, 230). Aquí ha observado Veracruz con cuidado que los campos llamados incultos de los indios pueden estar solamente en espera de volver a ser sembrados, siguiendo el sistema de rotación de la milpa, y no estar propiamente abandonados. Por eso se fija Almandoz Garmendía (I, 173) en que Veracruz proclama que: «Nullus, propria auctoritate, contra voluntatem populi, potest occupare terras istorum, etiam incultas alias, neque ad seminandum nec ad pascua pecorum, seu ad alium quecumque usum» (p. 173, n. 30; en el original latino, p. 41; en la ed. de Burrus, p. 144, n. 125), y que los indios tienen de costumbres cambiar los campos de siembra (I, 174). Además, la reparación de los daños que causan los rebaños raramente existe, y nunca se resarcen suficientemente (I, 175).

En la sexta conclusión sostiene Veracruz que el que ocupa campos de indios, aunque incultos, sea para sembrar en ellos o para pastizales de sus rebaños, con autorización del príncipe que gobierna, pero sin consentimiento del pueblo, si el motivo de esta ocupación no es el bien común, peca no sólo el poseedor sino también el donante (p. 125). Si aquel a quien el príncipe o el virrey ha hecho donación de la caballería o estancia, la poseyese lícitamente, sería por ser don de estos gobernantes y estar fundada en su autoridad (p. 125). En la traducción de Burrus se lee: «if the one to whom a grant has been made by the king or viceroy of a *caballería* or *estancia* were in lawful possession, it would be because he was in possession through the authority and grant of the king or viceroy» (I, 147, n. 131). En el original latino: «si licite ille cui facta est donatio per principem vel proregem «de la *cavalleria o estancia*», possideret, hoc esset quia regis vel proregis auctoritate et donatione possidet» (p. 43; p. 146, n. 131, en la ed. de Burrus). Pero el donante ha de ser dueño de lo que da, y el emperador no es señor de toda la tierra, ni tiene mayor dominio que el que le confiere la república o la población donde reina (p. 126). Y como los campos del dominio del pueblo no los posee el rey y mucho menos el virrey, delegado del monarca, se sigue de aquí que al conceder el monarca o el virrey, sin consentimiento del pueblo, campos para sembrar o pastizales para bestias, la donación es inválida, y pecan ellos dándoselos y el donatario poseyéndolos (misma, p. 126). Es la materia de la licitud de las mercedes de tierras o estancias hechas en favor de los españoles por la autoridad virreinal. Fray Alonso interpone,

como se ha visto, el requisito del consentimiento del pueblo cuyos términos se ven afectados.

Ahora bien, añade Veracruz que puede haber una excepción: a no ser que en la donación se tenga como mira *el bien común;* porque, en ese caso, existiría la voluntad interpretativa del pueblo. Y aunque el pueblo se opusiera a ello, esa oposición sería irracional. Si el rey (se trata de virrey) ve que en toda la república, que consta de muchas poblaciones particulares, se necesitan bestias y que los rebaños deben tener pastos, a fin de que no falte carne para comer; y análogamente se requiere abundancia de grano para hacer panes; y algunas poblaciones abundan en pastos y otras en campos superfluos; y así, para el bien común, hay que permitir el daño (de esos pueblos que tienen la tierra superflua), sufra pues ese pueblo que es parte para que se salve el bien común, que es de todos. De manera que, aun oponiéndose el pueblo, puede ser justa la donación del príncipe y justa también la posesión del donatario, porque aquella oposición no es racional, pues deber del pueblo (se trata del expropiado) es preferir el bien común al particular (p. 126). También parece cierto por la luz de la razón natural, que el que posee de lo superfluo ha de dar al indigente. Este mal lo ha de eliminar el que está al frente de la república, pues le toca hacer buenos a los ciudadanos y dirigirlos en la virtud (p. 127). Podrá, por consiguiente, quitarles lo superfluo aun a los que no lo quieran y darlo a los que tienen menos para que se conserve así la igualdad y justicia, dando a cada uno lo que es suyo. Porque aquel superfluo pertenecía a los que sufrían indigencia. De esta manera, el monarca y el virrey observan esta justicia (p. 127).

Pero no escapa a la clarividencia de Veracruz que si el principio que enuncia puede justificar la rectificación de términos entre unos y otros pueblos de naturales, la situación se vuelve más compleja cuando la tierra que se quita a los pueblos de indios se da a los miembros de la república de los españoles, llegados después de la conquista. Porque, son palabras de Veracruz: «que haya abundancia de bestias, ¿qué le importa al indio que ni usa de ellas ni las tiene? Que haya riqueza de trigo, ¿qué le importa al indígena que tiene el suyo [el maíz] para vivir? Y, así, parece que este daño se habría de extender a los privados [o particulares] que participan de aquel bien común; a no ser que digamos que el bien de los mismos españoles es también el de los indios; pues por el mismo hecho de que los españoles, viviendo hispanamente, están y permanecen en estas partes, se asegura el bien de los indígenas; porque, de otra suerte, desfallecerían y retrocederían. Pasemos por esto, aunque no lo conceda-

mos» (p. 127). De suerte que este substancioso párrafo, que a continuación trataremos de esclarecer, partiendo del principio de la distribución equitativa de tierras, llega a plantearse el problema de la convivencia de las dos repúblicas, la de los indios y la de los españoles, que constituía uno de los nervios fundamentales de la política indiana, como, a su hora, lo percibirían don Juan de Solórzano y Pereira y los otros colaboradores de la Recopilación de las leyes de las Indias.

La traducción de Burrus (I, 147, n. 133) comienza por enunciar el principio del bien común al que se refiere Veracruz claramente: «I said in the conclusion [se refiere a la sexta] "unless in such a grant the common good is taken into consideration", for in that case the interpretative will of the people concurs. For although the people might be unwilling, their unwillingness would be an unreasonable one». «If the viceroy learns that in this entire country which is made up of many and independent tribes [no parece muy certera la traducción a tribus de "ex pluribus et privatis populis"], herds are necessary and that there must be grazing lands for them, else meat would be lacking for the sustenance of the people, and likewise a plentiful supply of grain is on hand to make bread, but that among some of the tribes [de nuevo, por "sed in aliquibus populis"], there is an abundance of grazing land and among others there is more than sufficient land to plant; in such a situation it would be for the common good that one tribe [otra vez, por "iste populus"], which is just a part of the entire nation, suffer loss of its fields so that the common good can be preserved, which is that of the entire people». El argumento sobre quitar de lo superfluo para darlo al indigente es presentado así: «It seems certain from the light of reason bestowed on us that one is bound to give of his superabundance.. If, therefore, it happens that individuals in a commonwealth are in possesion of this superfluity and cling too avariciously to it, they commit an injustice in not giving it to the indigent; and this evil should be done away with by the ruler of the nation, for it is his duty to make the citizens good and to direct them in righteousness» (p. 149). «But it should be noted that such a course is taken for the common good and with as little detriment as possible [to the individual] and that the particular good in which loss is sustained is to be included in the common good» (p. 149). Y aquí entra la cuestión de la convivencia de indios y españoles: «What advantage is there in an abundance of cattle for the Indian who gets no use from them? Or if, in place of the cattle, there is an abundance of wheat, what advantage is there for the Indian who has his own grain? It would seem

that those individuals should sustain the loss who stand to gain from the common good; unless we hold that the good of the Spaniards is that of the Indians, inasmuch as the Spaniards living after the fashion of Spaniards and remaining in this country constitute a good for the Indians, for otherwise the latter would falter and lose out. Let us suppose that this is so, although we do not grant that it is» (p. 149, n. 137).

En el original latino (p. 43; p. 146, n. 133, en la ed. de Burrus), las frases principales aparecen así: «Dixi in conclusione: "nisi in tali donatione respiciat ad bonum commune"; quia tunc concurrit populi interpretative voluntas. Nam, licet populus esset invitus, esset irrationabiliter invitus.» «Si, ergo, prorex advertat quod in tota ista republica quae constat ex pluribus et privatis populis necessaria sunt armenta et ut greges habeant pascua, alias non essent carnes ad victum, similiter est circa copiam frumenti ad panes conficiendos. Sed in aliqui [bus] populis est abundantia pascuorum, et in aliis agrorum est superfluitas; ad bonum commune erit [ut] iactura patiatur iste populus qui est pars, ut salvum consistat bonum commune quod est totius» (p. 44; p. 148, n. 134, en la ed. de Burrus). Sobre lo superfluo para colmar la indigencia: «Certum videtur, ex lumine rationis signato super nos, quod habens de superfluo debeat indigenti impertiri» (p. 44; p. 148 cit.). El argumento de la convivencia hispano-indígena es presentado como sigue: «Sed, tamen, oportet animadvertere quod fiat sic ad bonum commune et cum minori iactura qua fieri potest, et quod, in illo bono communi, includatur illud particulare bonum in quo est iactura; nam, quod sit armentorum copia, quid ad indum qui non habet in usu neque pro eo armenta; quod sit copia tritici, quid ad indum qui suum habet frumentum quo victitat? Videtur, enim, quod istam iacturam deberent privati homines [sustinere] quorum bonum est illud commune; nisi dicamus bonum ipsorum hispanorum esse indorum bonum; quia eo quod hispani, hispanice viventes, sunt et permanent in istis partibus, consistit bonum indorum, quia alias deficerent et retrocederent. Demus hoc, licet non concendamus» (p. 45; en la ed. de Burrus, p. 148 cit., n. 137).

El interesante inciso «et quod, in illo bono communi, includatur illud particulare bonum in quo est iactura», parece apuntar al concepto de que el pueblo de indios perjudicado, con la tierra que se le quita, sirve al bien común, y debe tener acceso al beneficio. El otro inciso, «quod istam iacturam deberent privati homines [sustinere] quorum bonum est illud commune», probablemente se refiere a los españoles beneficiados con las mercedes de tierras y estancias, cuyo provecho queda incluido en el concepto

amplio del bien común del que Veracruz viene tratando, y por ello los considera sujetos a reparar el daño causado a los pueblos de indios. Son dos restricciones que desde luego inserta Veracruz en el razonamiento, antes de proseguir, como veremos, con otras precauciones.

A continuación agrega: «conviene, pues, considerar si en otra parte se puede salvar el bien común, sin daño del particular» (p. 127). Es decir, dar las mercedes de labranza y ganadería fuera de los lugares poblados por los indios, con lo que la república de los españoles prosperaría sin mengua de la de los naturales. Por ejemplo, si en parajes distantes que nunca se ocuparon ni poseyeron, se puedan poner pastizales, sería ilícito concederlos con mal y daño de los indígenas. Y análogamente, si en otra parte, aunque lejana, pueden sembrarse campos, no se debe hacer la concesión contra la voluntad del pueblo (p. 128). Es de tener presente que no se trata de una pura especulación, porque los virreyes Antonio de Mendoza y Luis de Velasco, el primero de ese nombre, ya habían puesto en práctica el traslado de las estancias de ganado a las tierras vacantes del norte de la Nueva España, a fin de aliviar la tensión creada al crecer los rebaños de los españoles en medio de las siembras de los pueblos de indios en el centro y el sur del virreinato. También pide nuestro tratadista que se tenga cuidado en que lo que se concede sea para bien común y no privado; para proveer a la república de lo necesario y no a particulares para que cambien condición y tengan ocasión de ensoberbecerse (p. 128). Asimismo razona que aunque ahora los indígenas no tienen bestias de pasto, las podrían tener después (p. 128). Veracruz insiste en que es de parecer que se exija para estas ocupaciones la autorización del pueblo, o se pague el precio (p. 128). Cuando la donación (léase merced) se hace en paraje próximo, se debe obligatoriamente consultar al pueblo. Los que tenían pastizales para bestias y hay mandato del virrey de quitarlos de aquel pasto, si los retienen allí contra la voluntad del gobernador y del pueblo, están en pecado y no pueden absolverse. Para la posesión justa se requiere autorización del virrey, pero éste la contradice. Luego, el interesado ha de dejar aquel paraje (p. 129; en el texto latino, p. 47; en la ed. de Burrus, p. 152, n. 143). Si manda el virrey quitar de algún puesto los rebaños, porque causan daño a los pueblos, y posteriormente los oidores emiten sentencia favorable (al español), el poseedor no tiene su conciencia en regla. El asunto es más bien de la competencia del gobernador que de los oidores (p. 129; en el texto latino, p. 47; en la ed. de Burrus, p. 152, ns. 144, 145, 146).

En la séptima conclusión, Veracruz deduce de lo dicho que los que

poseen pastizales entre los llamados chichimecas (nómadas del norte) los retienen lícitamente, porque esos indígenas vagaban como brutos y no cultivaban la tierra (p. 130; texto latino, p. 48; ed. de Burrus, p. 152, n. 148).

En su octava conclusión dice Veracruz que los (españoles) que, por concesión del príncipe, tienen pastizales incultos con verdadera posesión y no abandonados, si, actualmente no hacen notable daño y custodian diligentemente la grey, y, sobre todo, si el pueblo no protesta, no incurren en reato (p. 130; texto latino, p. 48; ed. de Burrus, p. 153, n. 149). En la traducción de Burrus: «untilled pasture lands which are still owned and not abandoned» [agrega «by the Indians»] (p. 155). El original latino se refiere a «Habentes pascua inculta quae non fuerunt alias culta, pro suis pecoribus ex principis concessione quae sunt possessa et non derelicta, si modo damnum non inferant notabile et diligentem apponant custodiam in grege, excusandi veniunt, maxime populo non reclamante» (p. 48; en la ed. de Burrus, pp. 152-154, n. 149). Se trata, pues, de pastos incultos que no fueron antes cultivados, que tienen (parece tratarse de los españoles) para sus ganados por concesión real, que los mantienen en posesión y no abandonados, que los rebaños no causan daño notable, que están custodiados para no causarlo, y que no media reclamación del pueblo (de indios). En cambio, los que descuidan sus rebaños, dejándolos vagar libremente, sea que tengan paraje propio o no, si con ello causan perjuicio notable, pecan. Le parece recomendable a Veracruz que el poseedor cuente con la autorización del pueblo y obtenerla pagando o pidiéndola, y, además de esto, custodiar el rebaño según la multitud de ovejas y la lejanía o proximidad de los campos de maíz (p. 131).

Termina el agustino escribiendo que grande escrúpulo habrían de suscitar estas consideraciones porque los indígenas sufren notables perjuicios y cada día mayores; los despojan contra su voluntad, no sólo de sus propias tierras, sino que les destruyen también sus sembrados y pasan hambre (p. 131).

Burrus prestó atención a las once dudas del tratado de Veracruz. Zubillaga y Almandoz Garmendía se ocuparon de las cinco primeras. En el presente examen nos hemos limitado a considerar la tercera duda; pero ella aborda la cuestión agraria, que estaba llamada a tener suma importancia en la historia de México. Nos hallamos, según creo, ante el primer tratado escolar de esta materia en la bibliografía hispano-mexicana.

Que todo lo expuesto se pudiera enseñar en la incipiente Universi-

dad de México, a unos treinta años de haberse consumado la conquista, a estudiantes entre los cuales habría descendientes cercanos de los conquistadores y pobladores de la Nueva España, confirma el vigor justiciero del pensamiento escolástico de entonces y la libertad de expresión de los catedráticos. Ya se ha visto con cuánta altura contempla Veracruz el choque de intereses entre los indígenas y «nuestros españoles», tratando de orientarlo por los principios del derecho natural. No en vano Veracruz había sido discípulo de Vitoria, tanto por el saber como por la conducta. Y, de otra parte, recordando lo que he escrito en anteriores ocasiones, es de notar que los grupos de estudiantes de Hispanoamérica comenzaron su aprendizaje de las ciencias humanas bajo esos auspicios, lo cual permite entender por qué se aficionaron pronto a la doctrina de la libertad del hombre y a los principios de la justicia por encima de la distinción de colores o de estamentos, adquiriendo así preciosos instrumentos mentales para tratar de poner coto, en cuanto estuviera a su alcance, a los agravios originados por la codicia y los dictados de la fuerza.

De dominio infidelium et iusto bello *

106. Tertium dubium. Tertio dubitatur utrum ille qui habet dominium populi iustum per donationem regiam possit pro libitu occupare terras eorum etiam si sunt incultae vel ad pascua suorum pecorum vel ad colendum et colligendum frumenta, etc.

107. Videtur quod sic; quia dominium quod habet imperator in toto imperio et rex in regno, habet iste in isto populo. Sed potest imperator et rex occupare pro libitu terras incultas ad pascua pecorum vel ad culturam. Ergo et talis dominus.

108. In contrarium, tamen, est quia alienum nullus potest occupare licite invito domino. Sed terra, etiam derelicta, est populi et non domini habentis ius ad tributa. Ergo, non potest pro libitu illam occupare.

109. Pro solutione dubii oportet (primo) notare quod de terris quae sunt apud istos est distinguendum. Nam quaedam sunt arva inculta quae nunquam fuerunt in possessione privata alicuius sed in communi fuerunt possessa, ut sunt montes et aliqua alia loca deserta intra tamen limites

* Texto en latín de la tercera duda del tratado de fray Alonso de la Veracruz, publicado por el padre E. J. Burrus, S. J. Se reproduce con la generosa autorización del editor, que mucho agradecemos.

populi. Aliae sunt terrae quae aliquando fuerunt cultae; et haec duplici differentia: quaedam propriae, aliae communes quae etiam in communi colebantur ut olim tempore infidelitatis contingebat ad ministerium suorum deorum et pro illis qui residebant in templis idolorum et pro suis dominis et regibus quibus ex publico et in communi providebatur; quas terras vocant nunc *las tierras de los cues (11).*

110. Secundo est notandum quod istarum terrarum occupatio vel est ad bonum commune vel est ad propriam utilitatem privatam. Ad bonum commune esset quando ex tali occupatione vere esset utilitas communis et non privata, ut si ad bonum totius reipublicae alerentur pecora vel seminarentur agri, etc. Ad privatam utilitatem exspectat si quis occuparet ut ibi propriam haberet seminationem.

111. Terdio notandum quod ista occupatio fieri potest a privata persona propria auctoritate, vel potest esse auctoritate gubernatoris reipublicae ut ab imperatore vel prorege vel a senatoribus. Et hoc vel cum consensu populi aut sine eo, vel per voluntatem gubernatoris populi quem vocant *cazique,* vel sine eius voluntate. Et hoc etia vel ipso contradicente vel solum tacente. Istis suppositis, ad dubium.

112. Prima conclusio. Terras alias cultas sive a privatis sive a communitate nullus qui habet populum in *encomienda,* ut dicunt, potest propria auctoritate occupare, etiam si sint modo incultae; sive hoc faciat ad seminandum sive pro pascua armentorum. Probatur: nam si talis posset occupare pro libitu, eo esset quia est dominus tributorum, et habet populum sibi commissum. Sed non ex eo; patet quia arva seu terrae populi non sunt tributa sed sunt illa ex quibus solvunt debita tributa.

113. Item neque ex hoc quod populum habeat *encomienda.* Nam imperator, supposito sit verus dominus, solum potuit aliis donare quod ipse habebat. Sed solum ipse habet tributa, et non habet dominium terrarum. Ergo non potest quis licite occupare propria auctoritate.

114. Corollarium. Ex hoc sequitur quod si quis ex nostris Hispanis terras alias cultas occupat, vel seminando, vel vineam plantando aut moreta aut alias fructiferas arbores, aut suos greges ibi pascendo, quod talis est in peccato mortali; et est fur et latro, et tenetur ad restitutionem terrae etiam ad damnum illatum ob talem occupationem. Haec enim sunt manifesta. Nam si damnabile est, communiter dicunt theologi, occupare piscaturam vel locum, ad venandum qui erat publicus et omnibus patens, a fortiori, erit terras alias cultas propria auctoritate sibi appropriare et pro libitu de illis disponere.

115. Secunda conclusio. Terras alias cultas a privatis, vel per com-

munitatem occupare ex concessione principis vel gubernatoris sine voluntate communitatis, est peccatum; et talis tenetur ad restitutionem et etiam de damno dato tenetur.

116. Probatur: si esset hoc licitum, maxime esset quia intervenit auctoritas principis seu gubernatoris. Sed hoc non sufficit. Patet: quia si sufficeret, eo esset quia imperator esset verus dominus *(11v)* terrarum ipsorum et posset pro libitu disponere. Sed tamen non sic est. Non enim habet dominium aliud rex vel imperator quam id quod a respublica ei datum, ut in primo dubio dictum est. Sed respublica non dedit dominium agrorum aut arvorum suorum, sed sibi retinuit. Ergo non potest imperator aliis dare.

117. Sententia, enim, est communis doctorum non habere regem potestatem sibi occupandi loca communia, nisi hoc esset ad utilitatem communem, vel ex aliqua donatione facta a populo. Sequitur, ergo, quod qui ex commissione proregis habet tales terras solum ex (se) tutus non est in conscientia et tenetur restituere.

118. Corollarium. Sequitur ex conclusione quod illi qui habent ab imperatore vel prorege has quas vulgo vocant *cavallerías,* si accipiant in terris quae alias fuerunt cultae vel a privatis vel a communitate, licet modo non colantur, quod tales per hoc non sunt tuti in conscientia, quia talis donatio non exspectat ex se ad principem sed ad populum in quo est immediatum, verum et legitimum dominium.

119. Nec obstat dicere quod nunc sint incultae et abundet populus in aliis ubi seminat; non obstat, inquam, quia non eo quod abundet unus populus in terris, privandus est suo dominio, ni sit ex alia ratione pro quanto ad bonum commune exspectat ut qui abundat det indigenti; de quo infra.

120. Tertia conclusio. Occupans terras istorum alias cultas, vel a privatis vel a communitate, per emptionem a domino vel gubernatore populi quem vocant *cazique* et a primoribus quos vocant *principales* sine consensu populi requisito, quantumcumque sit iustum pretium, non est talis tutus in conscientia, neque ementes neque vendentes. Probatur: quicumque emit alienum quod certo scit non esse vendentis, non tute emit. Sed sic est in casu, quia agri illi alias culti non sunt gubernatoris sed totius populi; neque eo quod gubernator tale habet dominium, quia semper manet in toto populo. Si enim non habet imperator, ut diximus, neque habebit *el cazique.*

121. Simili modo etiam non est iusta venditio ex parte gubernatoris, quia non est dominus, et solum haberet potestatem in casu quo esset

ad bonum reipublicae. Si tamen hoc non ad bonum sed ad perniciem eius, ut constat, illius, inquam, reipublicae ubi fit emptio et venditio, sequitur quod non est licita emptio et sic talis emens tenetur restituere, maxime ubi iniustitia est in pretio, et ubi pretium non ad bonum publicum omnium sed ad perniciem privatam et publicam; quia consumitur pretium in cibo et potu et aliis solemnitatibus et non ad honorem divinum neque utilitatem populi *(12).*

122. Corollarium. Sequitur ex ista conclusione quod qui sic emptas possidet terras alias cultas, nisi propter ignorantiam invincibilem excusetur, est in peccato et tenetur restituere etiam damnum datum. Et oportet ad hoc quod possit licite possidere per emptionem, quod emptio fiat et venditio per consensum liberum totius populi et interveniat iustum pretium sine extorsione et violentia et sine metu, et ob id animadvertant illi qui sic possident vel vineta vel hortos vel agros frumentarios per hanc viam emptionis solum quia conveniunt cum gubernatore vel principalibus in pecunia parva vel veste aliqua aut *en una arroba de vino o por un cavallo en que ande el cazique o unos borzeguíes que se calze;* quia si non valet emptio quando iustum intervenit pretium, multo minus erunt tuti qui tam vili pretio emerunt.

123. Quarta conclusio. Terras sive alias cultas sive incultas, ex voluntate populi occupare pro tributo exsolvendo sine auctoritate principis, licitum est; ut, si quis habeat in tributo ut fiat ei seminatio certa modiorum frumenti, potest ex voluntate populi vel gubernantis certum occupare locum ubi habeat tale frumentum. Hoc patet: quia licet alicui iustum exigere tributum sibi donatum iuste. Sed quod ex tali agro habeat tale et tantum frumentum est tributum iustum, ut supponimus, sequitur quod potest licite habere.

124. Corollarium. Sequitur tamen ex una (parte) unum quod velim esset omnibus clarum et manifestum: quod si contingat quod tributorum fiat commutatio auctoritate principis vel ex alia conventione ita ut non debeat esse seminatio, quod tunc dominium agri non est apud dominum tributorum sed remanet apud populum, et sic non potest privatus serere semen tamquam si esset ager proprius, et multo minus poterit locare pro certo tributo terram illam proprii loci incolis, ut audivi factum non ante multos dies. Nam, quamvis, quando erat in tributo ex tali agro per voluntatem populi habebat frumentum, nunquam data est terra in tributo nec translatum est dominium agri in ipsum quem vocant *comendero.* Ob id iniuste sibi usurpat, et tenetur ad restitutionem agri et de damno dato.

125. Quinta conclusio. Nullus, propria auctoritate contra voluntatem populi, potest occupare terras istorum etiam incultas alias, neque ad seminandum nec ad pascua pecorum seu ad alium quemcumque usum.

126. Probatur (primo): quia terra quae est intra limites *(12v)* populi est ipsius populi, etiam si maneat inculta. Si ergo habet verum dominum, non potest quis privatus auferre et sibi applicare, quia, licet olim in principio essent omnia communia et primo occupanti concederentur, post tamen occupationem factam et hanc divisionem non licet.

127. Secundo (probatur). Ut diximus, non potest dominus alicuius oppidi sibi appropriare montem ad venandum vel ad ligna scindendum, vel partem fluvii ad piscaturam; et hoc non ex alio nisi quia illa sunt in communi possessa a toto populo, et non potest illa sibi facere propria. Ergo, a fortiori, non poterit quicumque alius homo.

128. Corollarium. Sequitur ex hac conclusione quod quicumque sit ille, sive qui habet populum *en encomienda* sive non, quod non potest pro libitu arare vel fodere terram alias incultam, neque potest occupare suis armentis pascua quae sunt intra terminos populi sine voluntate propria ipsius communitatis. Hoc est apertissimum, quia qui rem alienam, invito domino, possidet, furtum committit. Sed qui tales agros, etiam alias incultos, occupat est huiusmodi, cum verus dominus sit ipse populus.

129. Quanto magis hoc est verum, habita consideratione huius gentis quae solet mutare locum sementis sic ut in isto anno hic seminent et insequenti anno alibi remotius; et similiter, quia ex eo quod eorum campi occupantur in pascuis armentorum, iacturam patiuntur in agris ubi sementa faciant per hoc quod eorum sata conculcantur, devastantur et absque defensione fit. Propterea ex duobus iniquum videtur tales occupare terras et quia alienum et quia damnum inde sequitur ex armentorum (pascua). Neque excusat dicere quod damna solvantur, tum quia raro solvuntur tum quia nunquam sufficienter damna resarciuntur.

130. Sexta conclusio. Occupans campos istorum alias incultos vel ad seminandum vel ad pascuam gregum suorum, auctoritate principis gubernantis sine voluntate populorum, si hoc non sit propter bonum commune, peccat non solum qui possidet sed etiam qui donat.

131. Haec conclusio, quia videtur forte nova et nimis dura, debet cum iudicio, omni affectione seposita, perpendi. Probatur sic: si licite ille cui facta est donatio per principem vel proregem de *la cavallería o estancia,* possideret, hoc esset quia regis vel proregis auctoritate et donatione possidet. Sed ex eo non excusatur.

132. Patet: quia tunc excusaretur quando donans est dominus illius

quod donat. Alias iniuste donat et donatarius non tute possidet donum. Sed imperator non est dominus universae terrae, ut supra dictum est, neque *(13)* habet maius dominium quam id quod (recepit) a republica vel ab oppido in quo regnat. Cum, ergo, campos (quos) populus habeat in suo dominio non habet rex in sua potestate et multo minus prorex qui vicem tenet regis; sequitur, ergo, quod per hoc quod rex vel prorex concedat agros ad seminandum vel pascua ad armenta, si hoc non fit per populi voluntatem, quod talis donatio non tenet, et peccat ipse dando et qui recipit possidendo.

133. Dixi in conclusione «nisi in tali donatione respiciat ad bonum commune», quia tunc concurrit populi interpretativa voluntas. Nam licet populus esset invitus, esset irrationabiliter invitus.

134. Ponamus exemplum. Ad principem exspectat providere de bono totius regni; et, quidem, cum iactura partis, si alias bonum totius non possit constare. Debet et potest providere, sicut naturaliter pars sese opponit pro toto, et manus ut caput salvet. Si, ergo, prorex advertat quod in tota ista respublica quae constat ex pluribus et privatis populis necessaria sunt armenta et ut greges habeant pascua, alias non essent carnes ad victum, similiter est circa copiam frumenti ad panes conficiendos, sed in aliquibus populis est abundantia pascuorum et in aliis agrorum est superfluitas; ad bonum commune erit (ut) iactura patiatur iste populus (qui est pars) ut salvum consistat bonum commune quod est totius.

135. Et sic ex hoc iusta potest esse donatio ex parte principis et iusta possessio ex parte possidentis, etiam populo invito, quia non est rationabiliter invitus, cum deberet potius bonum commune velle quam privatum proprium.

136. Etiam potest facti ratio alia dari ad iustificandum. Certum videtur ex lumine rationis signato super nos quod habens de superfluo debeat indigenti impertiri. Sic enim natura providens individuo residuum superfluum ad conservationem speciei destinat. Si, ergo, contingat quod homines in respublica habeant hoc superfluum et nimis avare retineant, etiam et iniustitiam committant non dando indigentibus. Hoc malum debet ab illo qui praeest in respublica tolli; nam ad eum exspectat cives bonos facere et in virtutem dirigere. Poterit, ergo, etiam ipsis nolentibus auferre superfluum et dare minus habentibus ut sic sit aequalitas et iustitiam servet, unicuique tribuens quod suum est, quia illud superfluum erat illorum qui patiebantur indigentiam. Sic, ergo, in proposito servat hanc iustitiam rex et prorex *(13 v)*.

137. Sed, tamen, oportet animadvertere quod fiat sic ad bonum

commune et cum minori iactura qua fieri potest, et quod in illo bono communi includatur illud particulare bonum in quo est iactura. Nam, quod sit armentorum copia, quid ad Indum qui non habet in usu neque pro eo armenta; quod sit copia tritici, quid ad Indum qui suum habet frumentum quo victitat? Videtur, enim, quod istam iacturam deberent privati homines (sustinere) quorum bonum est illud commune, nisi dicamus bonum ipsorum Hispanorum esse Indorum bonum, quia eo quod Hispani, hispanice viventes, sunt et permanent in istis partibus, consistit bonum Indorum; quia alias deficerent et retrocederent. Demus hoc, licet non concedamus.

138. Tunc oportet considerare an alibi possit hoc salvari bonum commune sine iactura boni particularis. Nam tunc non valeret donatio. Ut, si verbi gratia, in locis distantibus possunt esse pascua quae numquam fuerunt occupata neque possessa, tunc non licet cum damno istorum hoc concedere ubi est damnum et iactura; et similiter si alibi posset esse agrorum seminatio, etiam si distet locus, non debet contra voluntatem populi concedi.

139. Etiam est animadvertendum quod hoc quod conceditur sit ad bonum commune et non privatum; sit ad providendum reipublicae de necessariis et non providendum homines ut mutent statum et occasionem habeant superbiendi. Nam si fiat sic distributio vel donatio ut superfluum ab aliquo auferatur ut alius habeat superfluum, tunc melior est condicio possidentis nec iuste contra voluntatem potest auferri etiam per principem.

140. Corollarium (primum). Ex ista conclusione sequitur quod sic habentes considerando qui habent in locis incultis donationem ad seminandum *de cavallería,* ut dicunt, vel ad pascua armentorum *de estancia,* quod etiam, quantumcumque sit cum auctoritate gubernatoris, non sunt tuti in conscientia, si factum est contra voluntatem populi.

141. Patet ex supra dictis: quia ad iustitiam ex parte principis concedentis oportet concurrant multa quae iustam reddant donationem quae vix possunt concurrere cognita istorum condicione quod immutant locum seminandi et quod armenta ad distans disperguntur, quaerentes pascua. Et sic laeduntur in suis frumentis. Item, quia licet modo ipsi non habeant pro pascuis armenta, possent tamen in futuro tempore habere; et non est iustum quod, existentibus aliis locis non occupatis, suis propriis priventur, maxime ubi (est) tanta pecorum multitudo.

142. Ob id, consilium meum esset ut exigeretur voluntas populi vel pretium solveretur. Non enim absolutus est dominus rex vel prorex ut

haec pro libitu posset donare, ut dictum est. Ob id debet et tenetur *(14)* consulere populum quando in loco proximo fit donatio neque sufficit ut committat alicui ut videat an sit in damno, ut aiunt, quia hoc per eos videant an sit qui non credunt esse damnum quod in veritate est, magis ad bonum Hispanorum attendentes quam ad vexationem ipsorum Indorum.

143. Corollarium (secundum). Sequitur secundo quod ille qui habebat pascua pro armentis et per mandatum proregis iussum est ut extrahantur ex tali loco, quod quamdiu ibi retinet contra voluntatem gubernatoris et contra voluntatem populi, est in peccato et non est absolvendus. Patet hoc: quia si iustam possessionem deberet habere, esset ex concessione proregis. Sed ipse contradicit. Ergo, tenetur relinquere locum.

144. Tertium corollarium. Sequitur tertio quod si prorex praecipiat ut ex aliquo loco extrahantur greges quia populis inferunt damnun; quod, si post senatores gratam ferant sententiam, si adhuc possidet, non est talis tutus in conscientia.

145. Patet: quia ratio iustae possessionis esset gubernatoris voluntas vel populi. Sed gubernator contrariam habet voluntatem, similiter et populus. Sequitur, ergo, quod, nisi ignorantia invincibili excusetur, quod talis non tuta conscientia retinet illa pascua post mandatum proregis.

146. Neque videtur licita appellatio a prorege ad ipsos senatores, quos *oydores* vocamus, in isto casu quia hoc ad gubernatorem exspectat potius quam ad senatores.

147. Septima conclusio. Qui habet pascua in terra inculta non occupata alias vel habita pro derelicta, licet fuerit alias occupata, quae nullum habet certum possessorem, sive hoc sit auctoritate principis sive propria excusatur a peccato. Patet: quia illa primo occupanti conceduntur. Cum, ergo, homini datum sit ius in animalia non occupata et in terras etiam non occupatas, vel quae habentur pro derelictis, sequitur quod primo occupanti conceduntur et ab eo iuste possidentur sicut a principio factum est per filios Adae et postea post diluvium per filios Noe.

148. Corollarium. Ex hoc sequitur corollarium quod habentes pascua apud *Chichimecas,* quos vocant, quia tales terrae vel non fuerunt possesae vel fuerunt derelictae quia non habent habitatores nec populos qui habeant suos limites distinctos; quod tales licite possident, maxime cum ipsi vagantes degerent more brutorum et terram non colerent, nulla enim fit iniuria quia herbas depascant armenta vel iumenta Hispanorum.

149. Octava conclusio. Habentes pascua inculta quae non fuerunt alias culta pro suis pecoribus ex principis concessione quae sunt possessa

et non derelicta, si modo *(14v)* damnum non inferant notabile et diligentem apponant custodiam in grege, excusandi veniunt, maxime populo non reclamante.

150. Haec conclusio, licet videatur contra praedicta, non est; sed potius limitatio quaedam. Nam videntur habere tales ignorantiam invincibilem de iniusta possessione, item quia videtur esse superfluum talia habere pascua, et sic quod non sit iniusta possessio.

151. Corollarium (primum). Sequitur (primo), ergo, quod, si tales damnum inferant notabile et non habeant sufficientem custodiam pro multitudine pecorum non sunt excusandi, quantumcumque ex licentia regis vel proregis (possideant). Et quidem in hoc habenda est ratio et consideratio an de novo velit habere an a longinquo tempore. Non enim videtur aequum quod, si quis bona fide coepit possidere, si non inferat damnum notabile, quod sic expellatur et privetur tali loco et tantum subeat damnum; videretur enim esse contra caritatem proximi dummodo populum servet indemnem per sufficientem custodiam et si, ea posita, aliqua eveniant damna solvantur etiam.

152. (Corollarium secundum.) Sequitur secundo quod illi qui habent suos greges sine custodia relinquentes libere vagari, sive habeant proprium locum sive non, ubi damnum inferunt notabile, quod tales peccant; et, quamdiu non desistunt, non sunt absolvendi, cum sit mortale peccatum.

153. Sic in fine dubii considerandum venit, ad omnem tollendum scrupulum, pro illis qui habent suos greges in locis numquam cultis possessis, tum quae videntur esse superflua, ut ea habeant ex voluntate populi quae quidem voluntas explicita requiretur. Non, enim, dicitur voluntas quia tacent et non reclamant; in odiosis qui tacet non videtur consentire. Nec sufficit voluntas gubernatoris, ut diximus, quia non potest alienare vel donare aut vendere nisi esset ad bonum publicum ut commune, sed debet requiri voluntas populi et pretio vel prece ab eis habere, et ultra hoc, debitam custodiam apponere, secundum multitudinem armentorum et distantiam vel proximitatem agrorum frumentariorum.

154. Nec sufficit dicere quod exsolvunt damnum datum quia iniuriam patiuntur etiam si totum damnun resarciant, nec ipsi tenentur apponere custodiam in suis arvis. Magnum ista deberent scrupulum ingerere quia absque dubio magnam partiuntur iacturam et in dies crescit; itaque non solum suis terris propriis, eis invitis, spoliantur sed etiam sua sata destruuntur et famem ob hoc patiuntur.

155. Ex dictis patet solutio ad primum argumentum in principio adductum *(15)*.

TERCERA DUDA *

Tercera duda. Se duda si el que posee justamente, por donación real, un pueblo, puede, por capricho, ocupar tierras de él, aunque sean incultas, o para pasto de sus rebaños o para cultivar y recoger maíz, etc. Parece se ha de responder afirmativamente, porque el dominio del emperador en todo su imperio y el del rey en su reino es igual que el de éste en su pueblo. Y pudiendo el emperador y el rey ocupar, por capricho, tierras incultas para pasto de rebaños o para cultivarlas; luego también el dueño del pueblo. Hemos de afirmar, sin embargo, lo contrario, porque lo ajeno nadie lo puede ocupar lícitamente contra la voluntad de su señor. Pero la tierra, aun inculta, no es del señor que tiene derecho a los tributos sino del pueblo. Luego no puede, por capricho, ocuparla.

Para solucionar esta duda, hemos de fijarnos en diversos tipos y diversidades de tierras indígenas. Las hay algunas incultas, cuyo propietario no es una persona sino la comunidad, como, por ejemplo, montes y otros parajes desiertos, incluidos dentro de los linderos del pueblo. Hay, también, tierras trabajadas un tiempo; y de éstas, algunas propias, otras comunes, cultivadas, como antiguamente, en común. Éstas las destinaban los indios, en tiempo de su infidelidad, para el ministerio de sus dioses, para los residentes en los templos de los ídolos y para sus señores y reyes: todo ese vector se mantenía con estos bienes públicos y comunes. Estas tierras las llaman ahora «las tierras de los cúes».

Hemos de notar, en segundo lugar, que se ocupan estas tierras o para bien común o para provecho personal privado. Se beneficiaría el bien común, si de esa ocupación se siguiese el provecho de la comunidad y no únicamente el privado; como, por ejemplo, si para bien de toda la república se proporcionara el pasto a los rebaños o se sembrasen campos, etc. El provecho sería únicamente privado, si la razón de la ocupación fuese poner allí sembrado de particulares.

Advertencia tercera: esta ocupación la puede hacer persona privada con propia autoridad o con la del gobernador de la república: del empe-

* Traducción al castellano debida al padre F. Zubillaga, S. J. Se reproduce con la generosa autorización del traductor, que mucho agradecemos.

rador o del virrey o de los oidores; y esto, o con consentimiento del pueblo o sin él, o con anuencia del gobernador del pueblo, que llaman «cacique», o sin ella; y esto, o contradiciéndolo él o únicamente silenciándolo.

Esto supuesto, respondemos a la duda. Tierras cultivadas por privados o por la comunidad, ninguno que tenga el pueblo «en encomienda», como dicen, puede ocuparlas por propia autoridad; aunque actualmente estén incultas; sea que esto lo haga o para sembrar o para pastizal de bestias.

Prueba. Porque si el aludido pudiese ocuparlas por capricho, sería porque es señor de los tributos o tiene el pueblo en encomienda. La inconsistencia de la prueba aparece clara, porque los cultivos o las tierras del pueblo no son tributos, sino las bases de donde proceden los debidos tributos. Ni, tampoco, porque posee el pueblo en encomienda. Porque el emperador, aun suponiendo que sea verdadero señor, sólo pudo donar lo que poseía. Pero suyos son únicamente los tributos, no el dominio de las tierras. Luego no puede uno ocuparlas lícitamente por propia autoridad.

De aquí se sigue que si alguno de nuestros españoles ocupa tierras ya cultivadas, o sembrándolas o plantando viñas o moreras en ellas u otros árboles frutales o haciéndoles pacer allí a sus rebaños, está en pecado mortal, y es saqueador y ladrón y, por ocuparlas, ha de restituir las tierras y satisfacer por el daño causado. Todo esto es manifiesto. Pues si es condenable —así se expresan comúnmente los teólogos— ocupar la pesca o un puesto de ella o de caza que era público y patente a todos, *a fortiori* lo será apropiarse, por propia autoridad, tierras ya cultivadas y, por capricho, disponer de ellas.

Ocupar, también, tierras cultivadas por privados o por la comunidad, con autorización del príncipe o del gobernador, sin consentimiento de la comunidad, es pecado; y el usurpador está obligado a la restitución y a satisfacer el daño ocasionado.

Prueba. Si esto fuese lícito, lo sería, sobre todo, porque interviene la autoridad del príncipe o del gobernador. Pero esto no basta y la razón es manifiesta; porque quedaría justificada la ocupación por ser el emperador dueño de las tierrras indígenas y poder a su talante disponer de ellas. Pero esto es inadmisible, porque ni el rey ni el emperador tienen otro dominio —lo hemos visto en la primera duda— que el que les concede la república.

Pero ésta no les otorgó la propiedad de sus campos y cultivos, sino que se retuvo para sí. Luego tampoco el emperador puede cederla a otros. Pues es sentencia común de los doctores que el rey carece de potestad

para apropiarse de parajes comunes, si no es para provecho de la comunidad o por alguna donación hecha por el pueblo. Deducimos, por consiguiente, que el que por comisión únicamente del virrey posee estas tierras, de suyo no puede estar tranquilo de conciencia y ha de restituir.

Fundados en esta conclusión, afirmamos que los que han recibido del emperador o virrey las llamadas vulgarmente «cavallerías», si las obtuvieron en tierras cultivadas un tiempo por privados o por la comunidad, aunque actualmente no lo estén, no tienen la conciencia tranquila, pues esta donación no es de suyo de la competencia del príncipe, sino del pueblo, señor inmediato, verdadero y legítimo. Ni cabe objetar que esas tierras actualmente no se labran, y posee el pueblo otras muchas donde sembrar, pues esa abundancia no justifica la privación del dominio, a no ser que exista otra razón: el bien común —de esto trataremos más adelante—: es decir, que el que abunda, dé al indigente.

Tercera conclusión. El que ocupa tierras indias ya cultivadas por privados o por la comunidad, por haberlas comprado al dueño o al gobernador del pueblo, llamado «cacique», o a las cabezas que denominan «principales», sin el necesario permiso del pueblo; aunque el precio dado haya sido justo, ni los que las compraron ni los que las vendieron aquietan la conciencia.

Prueba. Cualquiera que compra lo ajeno y sabe ciertamente que no es del vendedor, no hace compra segura. Esto es lo que ocurre en nuestro caso; porque aquellos campos, ya cultivados, no pertenecen al gobernador, sino a todo el pueblo; ni son del gobernador, sino de todo el pueblo.

Porque si el emperador no tiene ese poder de compra —lo hemos dicho ya— tampoco lo tendrá el «cacique». Análogamente, no es justa la venta del gobernador, pues no es él dueño; tendría facultad para la venta si de ella se siguiese el bien de la república. Pero no causándose ese bien, sino —y esto consta— su ruina: sí, la ruina de la república allí donde se hace la compra-venta; no es lícita la compra, y el comprador ha de resarcir los daños. La injusticia está, sobre todo, en el precio y ese precio ocasiona no el bien público de todos, sino la ruina privada y pública, por consumirse ese dinero en comer y beber y en otras fiestas y no en el culto divino ni en provecho del pueblo.

Se deduce de esta conclusión que el poseedor de estas tierras compradas, cultivadas un tiempo, si no tiene el atenuante de ignorancia invencible, está en pecado y ha de restituirlas y reparar el daño causado. Ahora bien, para que lícitamente pueda poseer lo comprado, la compra-

venta se ha de hacer con libre consentimiento de todo el pueblo, y con precio justo, sin extorsión ni violencia ni miedo. Y, por esto, adviertan los que así poseen o viñas o huertos o campos de maíz, únicamente por este modo de compra, porque pactaron con el gobernador o con los principales en una cantidad irrisoria de dinero o en un vestido o «en una arroba de vino, o por un caballo en que ande el cacique, o unos borceguíes que se calce»; adviertan, digo, que si la compra es inválida aun con precio justo, mucho más inseguros han de estar los que pusieron en la compra precio tan vil.

Cuarta conclusión. Ocupar tierras cultivadas o incultas, con consentimiento del pueblo, pero sin autorización del príncipe, como recaudación del tributo, es lícito. Sería el caso de uno que tiene como tributo sembrar determinado número de modios de maíz: puede éste, con consentimiento del pueblo o del gobernador, ocupar un paraje para adquirir aquel maíz. Afirmación manifiesta, pues puede uno, a quien deliberadamente se le ha conferido el derecho del tributo, exigir uno justo. Pero recoger del citado campo aquella cantidad de maíz es tributo justo —así lo suponemos—; luego su adquisición es justa también.

Se deduce, sin embargo, por una parte, una proposición que deseo quede clara y manifiesta a todos: si ocurre el caso de que, con autorización del príncipe o por otra convención, se cambian tributos, de manera que no haya de haber siembra; entonces, la propiedad del campo no pertenece al dueño de los tributos, sino al pueblo, y así no puede la persona privada sembrar allí, como en campo propio, semilla; y mucho menos —el hecho, según tengo oído, ha ocurrido hace no muchos días— podrá alquilarlo a los habitantes de aquel pueblo por algún tributo. Porque, aunque cuando autorizándolo el pueblo, el campo estaba vinculado al tributo y en él se cogía maíz, no se le había dado la tierra sino el fruto de ella como tributo y, por consiguiente, la propiedad de ella no la pasaron al llamado «comendero». Y así, el interesado es usurpador injusto y ha de restituir el campo y reparar los daños, etc.

Quinta conclusión. Ninguno, por autoridad propia, contra el consentimiento del pueblo, puede ocupar tierras de indios, aún incultas, ni para sembrar en ellas ni para pastizal de rebaños ni para ningún otro uso.

Prueba. Porque la tierra, situada dentro de los linderos del pueblo, aunque permanezca inculta, es del mismo pueblo. Y si tiene verdadero dueño, no puede ningún privado quitar a éste la propiedad y aplicársela a sí mismo; porque, antiguamente, al principio, todo era común y se lo cedían al primer ocupante; pero efectuadas ya la ocupación y división,

esa ocupación no es lícita. En segundo lugar —como lo hemos dicho ya—, el dueño de una población no puede apropiarse el monte, ni para cazar ni para cortar leña o parte del río para la pesca; y esto no por otro motivo sino porque el poseedor de aquello es todo el pueblo. Luego, *a fortiori,* no podrá hacerse dueño de él ningún otro.

Deducimos de esta conclusión: sea quien fuere el que tiene un pueblo o «en encomienda» o de otra manera, no puede, a su talante, arar o cavar la tierra, inculta por otra parte, sin consentimiento de la comunidad, ni con sus bestias ocupar los pastizales, situados dentro de los linderos de la población.

Esto es absolutamente manifiesto, porque el que posee lo ajeno contra la voluntad de su dueño, comete robo. Pero el ocupante de estos campos, aun incultos, pertenece a esa categoría, pues el verdadero dueño es el pueblo.

Cuánto más es esto verdad, considerando esta gente que suele cambiar el puesto de siembra, de manera que, un año, siembren aquí y, el siguiente, en otra parte más remota, y así, por el estilo. Y si se ocupan sus campos como pastizales de bestias, sufren ellos daño en las tierras que siembran, pues, así, les pisotean los sembrados y los devastan, y contra esto no tienen defensa alguna.

Por consiguiente, por dos razones parece inicuo ocupar esas tierras: porque son ajenas y por el daño que causa a los sembrados indígenas el paso de las bestias.

Ni excusa decir que los daños se pagan: porque, o se pagan raras veces o el resarcimiento de los daños nunca es suficiente.

Sexta conclusión. El que ocupa campos de indios, aunque incultos o para sembrar en ellos o para pastizales de sus rebaños, con autorización del principal que gobierna, pero sin consentimiento del pueblo, si el motivo de esta ocupación no es el bien común, peca no sólo el poseedor sino también el donante.

Esta conclusión porque parece acaso nueva y demasiado dura, se debe examinar con juicio y sin pasión. La prueba es ésta. Si aquel a quien el príncipe o el virrey ha hecho donación «de la cavallería o estancia», la poseyese lícitamente, sería por ser don de estos gobernantes y estar fundada en su autoridad. Pero ni aun así la donación es válida, y la razón es clara, pues, para su validez, el donante ha de ser dueño de lo que da. De lo contrario quebranta la justicia y el donatario no se halla en posesión segura. Pero el emperador —lo hemos dicho más arriba— no es señor de toda la tierra ni tiene mayor dominio que el que le confiere la

república o la población donde reina. Y como los campos del dominio del pueblo no los posee el rey y muchos menos el virrey, se sigue de aquí que al conceder el monarca o el virrey, sin consentimiento del pueblo, campos para sembrar o pastizales para bestias, la donación es inválida, y pecan ellos dándoselos y el donatario poseyéndolos.

Añadí en la conclusión: a no ser que en la donación se tiene de mira el bien común; porque, en ese caso, existiría la voluntad interpretativa del pueblo. Y aunque el pueblo se opusiera a ello, esa oposición sería irracional. Pongamos un ejemplo. Toca al príncipe interesarse por el bien de todo el reino y aun con daño de un sector si, por otra parte, no puede conseguirse el bien de todos, debe y puede actuar; como en la naturaleza la parte se sacrifica por el todo y la mano para salvar la cabeza; como si el rey ve que, en toda esta república, que consta de muchas poblaciones particulares, se necesitan bestias y que los rebaños deben tener pastos, pues, de lo contrario, no habría carne para comer: análogamente se requiere abundancia de maíz para hacer panes; pero algunas poblaciones abundan en pastos y otras en campos superfluos; y así, para el bien común, hay que permitir el daño: sufra, pues, este pueblo que es parte para que se salve el bien común, que es de todos. De manera que, aun oponiéndose el pueblo, puede ser justa la donación del príncipe y justa también la posesión del donatario, porque aquella oposición no es racional, pues deber del pueblo es preferir el bien común al particular.

Se puede también alegar otra razón para justificar este hecho. Parece cierto, por la luz de la razón natural, que el que posee de lo superfluo ha dar al indigente; como la naturaleza que proveyendo al individuo, el resto superfluo lo destina para conservación de la especie. Si, pues, hay hombres en la república que, teniendo esto superfluo, lo retienen avaramente, cometen injusticia no dando a los indigentes. Este mal lo ha de eliminar el que está al frente de la república, pues toca a él hacer buenos a los ciudadanos y dirigirlos en la virtud.

Podrá, por consiguiente, quitarles lo superfluo aun a los que no lo quieren y darlo a los que tienen menos para que se conserve así la igualdad y justicia dando a cada uno lo que es suyo. Porque aquel superfluo pertenecía a los que sufrían indigencia. De esta manera, en nuestro caso, el monarca y el virrey observan esta justicia. Conviene, sin embargo, observar que se haga esto atendiendo al bien común y con el menor daño posible y procurando que en el bien común esté incluido aquel particular, donde está el daño. Porque, que haya abundancia de bestias ¿qué le importa al indio que ni usa de ellas ni las tiene? Que haya riqueza de

maíz ¿qué le importa al indígena que tiene el suyo para vivir? Y así, parece que este daño se habría de extender a los privados que participan de aquel bien común; a no ser que digamos que el bien de los mismos españoles es también el de los indios; pues por el mismo hecho de que los españoles, viviendo hispanamente, están y permanecen en estas partes, se asegura el bien de los indígenas; porque, de otra suerte, desfallecerían y retrocederían.

Pasemos por esto, aunque no lo concedamos. Conviene, pues, considerar si en otra parte se puede salvar el bien común, sin daño del particular. Sin esta precaución, el don sería inválido; como si, por ejemplo, en parajes distantes que nunca se ocuparon ni poseyeron, se puedan poner pastizales. Sería ilícito concederlos con mal y daño de los indígenas. Y análogamente, si en otra parte, aunque lejana, pueden sembrarse campos. No se debe hacer la concesión contra la voluntad del pueblo.

Se ha de tener, también, cuidado en que lo que se concede sea para bien común y no privado; para proveer a la república de lo necesario y no a particulares para que cambien condición y tengan ocasión de ensoberbecerse. Porque si la distribución y donación se hacen quitando lo superfluo a alguno para darlo a otro, entonces es mejor la condición del poseedor. Ni siquiera el príncipe puede oponerse justamente a esta voluntad contraria.

Se sigue de esta conclusión que los que así poseen, en parajes incultos, una donación para sembrar «de cavallería», como dicen, o para pastizal de bestias «de estancia», aunque los tengan con autorización del gobernador, si la concesión se hizo contra el consentimiento del pueblo, su conciencia no está segura. Verdad manifiesta después de lo dicho; porque, para que la concesión del príncipe sea justa, han de concurrir muchas cincunstancias, y esto es difícil, supuesta la condición de los indígenas: invaden el lugar de la siembra y como las bestias se dispersan lejos buscando pasto, los nativos reciben daño en sus maíces. Además, porque aunque, ahora, no tienen ellos bestias de pasto, las podrían tener después, y no es justo que, habiendo otros parajes no ocupados, los priven de los suyos, sobre todo donde hay tanta abundancia de ganado. Por esto soy de parecer que se exija para estas ocupaciones la autorización del pueblo, o se pague el precio. Porque, como se ha dicho, ni el monarca ni el virrey son dueños absolutos para hacer estas donaciones, a capricho, como se ha dicho.

Por consiguiente, cuando la donación se hace en paraje próximo, se debe obligatoriamente consultar el pueblo. Ni basta encomendarlo a al-

guno para que se entere si hay daño, como dicen: para que lo vean si lo hay los que no creen en el daño realmente existente, mirando más al bien de los españaoles que a los vejámenes de los mismos indios.

Se sigue, en segundo lugar, que los que tenían pastizales para bestias y hay mandato del virrey de quitarlos de aquel pasto; si los retienen allí contra la voluntad del gobernador y del pueblo, están en pecado y no pueden absolverse. La razón es clara, pues para la posesión justa se requiere autorización del virrey; pero éste la contradice. Luego el interesado ha de dejar aquel paraje.

Dedúcese, en tercer lugar, que si manda el virrey quitar de algún puesto los rebaños, por causar daño a los pueblos; y posteriormente los senadores emiten sentencia favorable, el poseedor no tiene su conciencia en regla. Afirmación manifiesta, porque para una posesión justa se requiere la voluntad del gobernador o del pueblo. Se sigue, por consiguiente, que el supuesto poseedor, si no lo excusa ignorancia invencible, después de la orden del virrey, no retiene aquellos pastizales con tranquila conciencia.

Ni es, acaso, lícita en éste la apelación del virrey a los senadores, llamados «oidores», pues es competencia ésta más bien del gobernador que de los oidores.

El que posee pastizales en tierra inculta y no ocupada o tenida por abandonada, aunque estuviese alguna vez ocupada, pero sin determinado poseedor, sea que haga esto con autorización del príncipe o únicamente privada, está exento de pecado. Esto es claro, pues esas tierras son del primer ocupante y quienquiera tiene derecho a animales no ocupados y a tierras no ocupadas, tenidas por abandonadas; se sigue que la concesión de esas tierras es para el primer ocupante y éste las posee con justicia; como ocurrió, al principio, con los hijos de Adán y, después del diluvio, con los de Noé.

De lo dicho se deduce un corolario: los que poseen pastizales entre los llamados «chichimecas»: tierras que o estuvieron desocupadas, o abandonadas, por no ser ni de habitantes ni de pueblos, con determinados linderos, las retienen lícitamente, sobre todo, porque esos indígenas vagaban como brutos y no cultivaban la tierra. Ningún daño se les sigue de que las bestias y jumentos de los españoles pazcan la hierba.

Octava conclusión. Los que, por concesión del príncipe, tienen pastizales incultos con verdadera posesión y no abandonados; si, actualmente, no hacen notable daño y custodian diligentemente la grey y, sobre todo, si el pueblo no protesta, no incurren en reato.

Esta conclusión, aunque parezca contraria a lo expuesto, no lo es, sino más bien una limitación de ello. Porque parecen tener éstos ignorancia invencible de la injusta posesión. Además, porque, probablemente, es superfluo tener estos pastizales y así los particulares no los poseen injustamente.

Se sigue, pues, que si los pastizales ocasionan daño notable y los ocupantes no cuidan suficientemente el numeroso rebaño, no son excusables, aunque los tengan con el permiso del rey o virrey. Pero, en esto, se ha de tener cuenta y consideración si la propiedad la quieren tener nuevamente o la tenían de mucho tiempo atrás. Porque no parece equitativo que a uno que inició su posesión en buena fe y no causa con ella notable daño, se le despida y quite aquel puesto y se le ocasione así tan gran perjuicio. Parece que se quebranta la caridad del prójimo si el poseedor es diligente custodio, mantiene al pueblo indemne, y perjuicios que puede haber a pesar de la diligencia tenida, los resarce.

Dedúcese, en segundo lugar, que los que descuidan sus rebaños, dejándolos vagar libremente, sea que tengan paraje propio o no, si, con ello, causan perjuicio notable, pecan; y mientras no desistan de ese descuido, no han de ser absueltos, pues hay reato grave.

Así, al final de esta duda, para quitar todo escrúpulo, hemos de recomendar a los que poseen rebaños en parajes incultos y ocupados, aun superfluos probablemente, que los tengan con autorización del pueblo y sería mejor explícita. Y se llama consentimiento el de aquellos que callan y no protestan; porque en cosas odiosas el que calla no parece consentir.

Ni basta el consentimiento del gobernador —lo hemos dicho ya—, porque no puede éste ni enajenar ni dar ni vender esos parajes, si no fuese para bien público de la comunidad. El poseedor debe contar con la autorización del pueblo y obtenerla pagando o pidiéndola y, además de esto, custodiar debidamente el rebaño, según la multitud de ovejas y la lejanía o proximidad de los campos de maíz. Ni basta decir que pagan el daño producido, porque, aunque los españoles resarzan todo el mal, los indios salen perjudicados, y éstos no tienen obligación de custodiar sus campos sembrados.

Grande escrúpulo habrían de suscitar estas consideraciones, porque, sin duda, los indígenas sufren notables perjuicios y cada día mayores. Porque los despojan contra su voluntad, no sólo de sus propias tierras, sino que les destruyen también sus sembrados y con esto ellos pasan hambre. De lo dicho aparece clara la solución del primer argumento señalado al principio.

PARTE IV

VASCO DE QUIROGA

Capítulo 9

IDEARIO DE VASCO DE QUIROGA*

Advertencia

La Universidad de Primavera Vasco de Quiroga, con motivo de la celebración del IV Centenario de la fundación de Morelia, organizó bajo el patrocinio de la Secretaría de Educación Pública un curso que se desarrolló entre el 19 y el 31 de mayo de 1941.

Invitado a participar en la sección de Historia, estimé oportuno dedicar dos conferencias al ideario del ilustre personaje cuyo nombre ostenta la Universidad. Ambas fueron leídas en el Colegio de San Nicolás de Morelia.

La primera, intitulada «La actitud doctrinal de Vasco de Quiroga ante la conquista y colonización de América», tuvo por objeto presentar en orden las ideas de don Vasco acerca de la conquista, los esclavos, las encomiendas y las reducciones de indios, problemas todos que tuvieron gran resonancia en la primera mitad del siglo XVI.

«El humanismo de Vasco de Quiroga» es el título de la segunda conferencia. Subrayo en ella, de nuevo, la influencia que ejerció el pensamiento humanista sobre la doctrina indiana de don Vasco, y sitúo la literatura que se opone a esta interpretación; y, por último, admiro la generosidad de miras del utopista de Nueva España, que fácilmente excede a la que suelen ofrecer las historias de las ideas coloniales.

Porque Quiroga no sólo condena la codicia y el rigor que acompañan al contacto de diversas razas y civilizaciones y defiende el amor cris-

* Estudio publicado en *Ideario de Vasco de Quiroga,* El Colegio de México, México, 1941, y en *Recuerdo de Vasco de Quiroga,* Editorial Porrúa, México, 1987, pp. 35-62.

tiano al prójimo, sino que mira al aborigen con ojos de esperanza para crear un modelo excelente de humanidad. Este matiz singulariza y eleva su pensamiento entre los otros de la abundante cosecha española del siglo de la conquista.

No insisto sobre este tema, para mí tan atractivo, por ánimo polémico, en el que mis compatriotas me superan; lo hago porque creo que nos hallamos ante un episodio significativo de las ideas del Renacimiento que se extienden a América y del pensamiento colonial español en particular.

La actitud doctrinal de Vasco de Quiroga ante la conquista y colonización de América

La Segunda Audiencia de México, nombrada en el año de 1530, trajo, entre otras instrucciones y cédulas reales, una que prohibía la esclavitud de los indios. Estaba fechada en Madrid, el día dos de agosto de aquel año; en su parte expositiva, el Emperador don Carlos y su madre doña Juana decían que, desde el principio del descubrimiento de las islas y tierra firme del Mar Océano hasta entonces, se permitió, si algunos de los indios no querían admitir la predicación de la fe católica y resistían con mano armada a los predicadores de ella, que se les hiciese guerra y los presos fuesen esclavos de los españoles que los prendiesen. También se había dado licencia a los cristianos españoles para que pudiesen rescatar y haber, de poder de los indios, los esclavos que éstos tenían, así tomados en las guerras que entre sí libraban como hechos de acuerdo con sus leyes y costumbres.

La codicia desenfrenada de los conquistadores y otras personas que procuraron hacer guerra y cautivar a los indios, aunque estuviesen de paz, había causado gran daño a la población de las Indias y a los naturales, que no hacían cosa alguna por donde mereciesen ser esclavos ni perder la libertad que de derecho natural tenían.

Visto en el Consejo de las Indias y consultado con el Emperador, fue acordado para el remedio que, en adelante, hasta tanto que expresamente no se revocara o suspendiera lo contenido en esta carta real, ninguna persona en tiempo de guerra, aunque justa y mandada hacer por la Corona, fuese osada de cautivar a los indios ni tenerlos por esclavos. Quedaban revocadas las licencias dadas anteriormente para prender o cautivar indios. En cuanto al rescate de los esclavos que los indios tenían por tales, se prohibía igualmente hacerlo en adelante.

Los esclavos que poseyesen los conquistadores y pobladores, dentro de los treinta días siguientes al pregón de la cédula, serían manifestados ante la justicia y se haría una matrícula y libro para que se supiera los que verdaderamente eran esclavos y en el futuro no se harían más[1].

Esta cédula hería gravemente los intereses de los españoles radicados en las Indias, y los cabildos y vecinos de Nueva España elevaron quejas clamorosas al Emperador. Solían razonar que, sin contar con el premio de los esclavos, los españoles no irían a sofocar las rebeliones de los indios ni tomarían parte en las empresas de nueva conquista. Las expediciones eran sustentadas a costa de los soldados, y ninguno expondría su persona y bienes si faltaba la esperanza de una recompensa. Asimismo les parecía injusto que los esclavos reputados por tales entre los indios no pudiesen adquirirlos los españoles.

La legislación de Indias era de naturaleza casuística, y así como los razonamientos de los antiesclavistas impresionaron al Rey y a su Consejo, cuando se expidió la cédula de 1530, los argumentos presentados por los partidarios de la esclavitud dieron por fruto que en Toledo, el 20 de febrero de 1534, Carlos V derogara la prohibición anterior y autorizara de nuevo el cautiverio en guerra justa y el rescate de los indios esclavos, bajo ciertas reglas.

Se explicaba en el proemio de la nueva ley:

> et agora somos informados de muchas e las más principales partes de las dichas Indias, por cartas e relaciones de dichas personas que tienen buen celo al servicio de Dios e nuestro, que de la guarda e observancia de lo contenido en la dicha nuestra carta [de 1530] e de no se aver fecho esclavos en guerras justas, se han seguido más muertes de los naturales de los dichos indios e han tomado ellos mayor osadía para resistir a los cristianos e les hacer guerra, viendo que ninguno de ellos era preso ni tomado por esclavo como antes lo era, e nuestros súbditos cristianos, viendo los daños, heridas e muertes que reciben e que de los matar a todos ningún beneficio reciben, ni dejan en los pueblos haciendas para enmienda de sus gastos e daños, temen la dicha guerra e la dejan de hacer por les haber prohibido lo que de derecho e por leyes destos nuestros reinos está permitido.

En cuanto a los esclavos de rescate, reconocía el Emperador que, si permanecían en poder de los amos indios, quedaban en la idolatría, y si

[1] Puga, *Cedulario,* I, 231.

los españoles los rescataban, eran doctrinados y los cristianos se sostenían mejor en la tierra.

Habiendo considerado el Consejo de Indias unas y otras razones, se resolvió y decretó que en las guerras justas, hechas por mandato real o de las personas que tuvieren poder para ello, los indios que se prendieran podrían ser esclavos y contratarse como habidos en buena guerra, pero no habían de ser sacados a vender fuera de las Indias. Las mujeres y los niños menores de 14 años no serían cautivados; servirían como naborías en las casas y otras labores, como personas libres, recibiendo mantenimiento y otras cosas necesarias.

En lo tocante a los indios de rescate, se vería en los pueblos la matrícula; serían herrados los que resultaran legalmente esclavos, y se podrían rescatar y contratar, en algunos casos aun sacándolos con destino a las islas y otras partes del Continente. Como los indios se hacían esclavos entre sí por causas livianas, sólo se aprobarían las que fueran conformes al derecho y leyes de los reinos españoles, no permitiéndose la esclavitud en los demás casos[2].

La Segunda Audiencia de México había actuado a favor de la prohibición de la esclavitud. Al llegar la orden de 1534, vio desautorizada por completo su política y los oidores se aprestaron a representar a España el daño que resultaría de la nueva concesión del cautiverio y el rescate de los indios.

Entre las plumas que se agitaron en esta ocasión, figura de manera prominente la de don Vasco de Quiroga, quien escribió una larga e interesante información en Derecho, el 24 de julio de 1535, en la que abogaba por que se restableciera la prohibición del año de 30. Este documento es la fuente más valiosa de cuantas conocemos para estudiar el ideario de Quiroga ante los delicados problemas que planteó la conquista y colonización de España en las Indias[3].

La conquista del Nuevo Mundo era una acción histórica, pero repercutía en la conciencia de los españoles como un problema grave de teología y derecho.

Desde el principio, hubo a favor del dominio de los reyes el título representado por las bulas de Alejandro VI. Sin embargo, los críticos que todavía conceden a la donación papal una eficacia absoluta dentro del De-

[2] *Colec. Docs. Ultramar,* X, 192 ss.

[3] El manuscrito se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid, núm. 7369. Ha sido publicado en la *Colec. Docs. Inéds. del Archivo de Indias,* X, 333-513, pero con omisión de algunas notas marginales de importancia.

recho de aquella época, no reparan en que los grandes debates doctrinales sobre la soberanía de España en las Indias no anteceden sino que suceden a la expedición de los documentos vaticanos. Que las naciones extranjeras disputaran a España el valor del encargo papal es cosa muy explicable. Pero que los teólogos y letrados españoles criticaran su alcance y formularan variadas interpretaciones parece mostrar, a las claras, que no existía la unanimidad de juicio ni la fuerza intocable que algunos autores posteriores atribuyeron a las bulas de Alejandro.

Si deseamos orientarnos ante la significación verdadera del problema de los títulos españoles a las Indias, no podemos prescindir de las teorías emitidas entonces por quienes examinaron la cuestión. Juan López de Palacios Rubios, consejero de los Reyes Católicos, es uno de los primeros en afrontarla íntegramente. Reconocía a las naciones indias su derecho natural a la libertad, bienes, jerarquías y potestades; pero teniendo en cuenta su carácter de pueblos infieles, recordaba que, según la doctrina suscrita por el Ostiense, canonista del siglo XIII, al advenimiento de Cristo habían sido revocadas las jurisdicciones de los infieles y pasaron a pertenecer a la Curia Romana, la cual, en un momento dado, podía reclamar el ejercicio de la soberanía.

España había sido encargada por Alejandro VI de esta misión, y si los indios la resistían, daban motivo a una guerra justa por parte de los españoles, y, en consecuencia, los vencidos podrían ser reducidos a esclavitud. En cambio, si oían la predicación de la fe y obedecían las intimaciones de los capitanes españoles, conservarían su libertad y propiedades y seguirían siendo nobles o caciques los que gozaran de tal rango con anterioridad a la sujeción a España.

La primera crítica importante a esta tesis, que predominó en los consejos reales de España durante la etapa inicial de la conquista, se debió al cardenal Cayetano, quien supo distinguir entre los infieles agresores y enemigos de la Cristiandad y los que vivían apartados de los pueblos de Europa sin agredirlos, cuya infidelidad era, según la terminología de la época, de pura negación. En consecuencia, los sarracenos podían ser objeto de guerra justa, pero los indios descubiertos en el Nuevo Mundo habían de ser tratados de distinta manera.

Ésta fue una de las bases teóricas que aprovechó Las Casas para fundamentar su gran campaña en contra de las guerras que hacían los españoles a los indios. Rechazó la doctrina del Ostiense, seguida por Palacios Rubios, y afirmó que el encargo papal sólo autorizaba a los Reyes de España a evangelizar, mas no a exigir forzosamente la obediencia po-

lítica de los naturales. Es decir, la guerra era injusta y sólo cabía el apostolado pacífico.

Entre tanto, otros pensadores como Maior y Vitoria habían analizado hondamente las bases de la soberanía imperial y papal, y sus conclusiones, limitadoras de esas potestades, reforzaban la teoría que afirmaba el respeto debido a la libertad, los bienes, las jerarquías y potestades de los indios de América, y, por lo tanto, la elección de la vía pacífica para que ingresaran en la Iglesia y en el vasallaje de la Monarquía hispana.

Algunos teólogos, extremando el argumento, llegaron a afirmar que si los indios, después de ser invitados a convertirse a la fe católica y obedecer a los españoles, rechazaban la proposición, el único camino lícito que podía adoptarse era dejarlos en su obstinación y de ninguna manera forzarlos.

Llegábase de esta suerte a una conclusión radicalmente opuesta a la que, en los comienzos de la disputa, había defendido Palacios Rubios[4].

¿Cuál fue la contribución de Vasco de Quiroga a este magno debate? Veremos en seguida que no aportó innovaciones teóricas fundamentales; pero se aferró a la penetración pacífica y al abandono de los procedimientos de fuerza.

Los indios —dice— que no han sido sujetados, no infestan a los españoles ni resisten a la predicación del Santo Evangelio, sino defiéndense contra las fuerzas, violencias y robos que llevan adelante de sí, por muestras y adalides, los españoles de guerra, que dicen que los van a pacificar. Obras de la predicación del Evangelio, no las ven, con las que, sin duda alguna, vendrían mejor al conocimiento de Dios y se allanarían y pacificarían sin otro golpe de espada ni lanza ni saeta ni otros aparatos de guerra que los alborotan y espantan, porque

> a las obras de paz y amor responderían con paz y buena voluntad y a las fuerzas y violencias de guerra naturalmente han de responder con defensa, porque la defensa es de derecho natural y tan bien les compete a ellos como a nosotros.

Esta distinción entre el infiel pacífico y el agresor se apoyaba expresamente en Cayetano; sin embargo, la esencia del razonamiento de Qui-

[4] Cf. S. Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América,* Madrid, 1935, pp. 1-122.

roga no consistía solamente en creer que fuera más conveniente, desde el punto de vista moral y práctico, el método pacífico, sino en que éste no podía frustrarse:

> y de esto no se tenga duda, que evangelio es y no puede faltar y palabra de Dios es, que pueden el cielo y la tierra faltar y ella no, y de aquesto hay en esta tierra muchas y muy ciertas experiencias.

Por vía de ejemplo, cuenta que habría menos de un mes que llegó a México un padre religioso de San Francisco, extranjero flamenco o alemán, que fue con otros religiosos a Tierra Firme, donde no había ido cristiano alguno sino ellos, y predicaron a los naturarles y éstos los acogían y oían muy bien y les daban comida y lo que habían menester, de muy buena voluntad, y se convertían y recibían el bautismo sin ser menester fuerza alguna para ello; pero llegaron cristianos en navíos que atrajeron y cautivaron a los indios, y el religioso tuvo que huir[5].

La atracción pacífica, argüía Quiroga, es más conforme al Evangelio y a la bula papal. Los españoles deben ir a los indios

> como vino Christo a nosotros, haciéndoles bienes y no males, piedades y no crueldades, predicándoles, sanándoles y curando los enfermos y en fin las otras obras de misericordia y de la bondad y piedad cristiana, de manera que ellos en nosotros las viesen, consolando al triste, socorriendo al pobre, curando al enfermo y enseñando al que no sabe y animando al que teme...

Merced al sistema evangélico,

> no digo yo el infiel gentil tan dócil y hecho de cera para todo bien, como estos naturales son, pero las piedras duras con sólo esto se convertirían.

Quiroga se acerca así substancialmente a la posición de Las Casas, bajo la influencia común de la distinción de Cayetano. Pero en la doctrina de don Vasco hay un matiz que no debe pasar inadvertido: él no admite que el cristiano pueda, en conciencia, dejar al infiel en su estado de perdición espiritual y temporal, sino que debe tratar a toda costa de convertirlo y elevarlo:

[5] Ms. citado, fol. 96v. Esta nota falta en el texto impreso.

> No por sola voluntad, sino por una muy fuerte y firme obligación de la bula del Papa Alejandro VI... que me parece que trae más que aparejada ejecución.

Aboga por una tutela benéfica, cuya bondad justifica el derecho a imponerla sobre la independencia absoluta del infiel. Ésta deja de ser una prerrogativa respetable, cuando impide la obra pacífica y bondadosa de elevación humana y espiritual del pueblo gentil. Quiroga no tiene, como ocurría por el contrario a Las Casas, un concepto muy favorable de los caciques nativos: para él son tiranuelos que carecen de formas razonables de gobierno.

De aquí que en última instancia, cuando don Vasco examina la actitud que debe adoptarse si los indios resisten irracionalmente a la religión y a la cultura de los españoles, diga, con San Pablo, que la Iglesia debe rogar por los bárbaros,

> pero no para destruirlos, sino para humillarlos de su fuerza y bestialidad, y humillados, convertirlos y traerlos al gremio y misterio de ella y al verdadero conocimiento de su criador y de las cosas criadas. Contra estos tales y para este fin y efecto, cuando fuerzas hubiese, por justa, lícita y santa, *servatis servandis,* ternía yo la guerra, o por mejor decir, la pacificación o compulsión de aquestos, *non in destructionem sed in aedificationem.*

De esta manera Quiroga, a regañadientes, se apea del optimismo evangélico absoluto para considerar la posibilidad de una resistencia infranqueable al método de paz. Admite entonces la fuerza, acercándose a la doctrina de San Agustín acerca de que la compulsión al servicio del bien ayuda a la libertad del hombre, porque lo aparta de pecar y de la inclinación a las malas costumbres.

El español, comenta don Vasco, no debe ser el juez de la guerra contra los indios, porque es parte. Esa facultad corresponde al papa y al rey. Las costas que ponen los soldados en la guerra son escasas, y obtienen provechos sin que sea preciso esclavizar a los indios. En las ocasiones en que media culpa de parte de los indios, pueden ser castigados los principales; pero no ha de autorizarse el hierro, que iría a ciegas contra tantos inocentes.

Los indios, repite, no hacen mal sino a quien primero se lo hace, porque como dice Séneca en un proverbio: «el buen corazón injuriado contra razón demasiadamente se ayra...».

Por último, Quiroga resume de la manera siguiente el sistema que

debe emplearse para atraer a los indios, equidistante de la crueldad bélica y esclavista y del abandono selvático del gentil:

> La aplicación de estos naturales, para los atraer y no espantar, había de ser, a mi ver, no guerra sino caza. En la cual conviene más el cebo de buenas obras que no inhumanidades ni rigores de guerra ni esclavos della ni de rescate, si quisiéramos una vez cazarlos y después de cazados convertirlos, retenerlos y conservarlos.

No es extemporáneo recordar que la actitud última del Estado español ante el problema de la pacificación de los indios, especialmente según se define en las Ordenanzas de Felipe II del año de 1573, coincide en grado muy notorio con el razonamiento de Quiroga[6]. No porque se elevara a precepto legal su parecer, sino a causa de que prevaleció la posición media entre la fuerza y el abandono. Quiroga no fue el único que pensó así. Gregorio López, Maior, etc., figuran entre los autores que se situaron a igual distancia de los extremos de la disputa.

Las restricciones con que Quiroga aceptaba la guerra de los españoles contra los indios explican, por sí solas, su conclusión acerca de que los prisioneros de la conquista no debían ser esclavizados.

En caso de rebelión de los indios que se hubieran sometido ya al vasallaje de España y que apostataran de la fe, tampoco concedía don Vasco la esclavitud, porque pensaba que la codicia de los españoles fingía que los pacíficos se alzaban, a fin de contar con indios esclavos para las minas; lo cual amenazaba con destruir a Nueva España, como antes había ocurrido en las islas y tierra firme. Los motivos de la cédula prohibitiva de 1530 eran justos, santos y muy verdaderos.

El rescate de los esclavos habidos por tales entre los indios tampoco debía ser tolerado. Este tráfico beneficiaba a los mineros que estaban de paso en Nueva España, pero perjudicaba a los verdaderos pobladores, porque disminuía la población indígena de la tierra. Favorecía a los caciques, verdaderos tiranos, en perjuicio de los macehuales o indios comunes, que iban a ser vendidos y herrados. El temor al hierro reforzaría la opresión de aquéllos sobre éstos, e impediría que se quejaran, como ya comenzaban a hacerlo, exhibiendo sus pinturas ante la Audiencia parar alcanzar justicia. El antiguo conturbador Satanás, ahora con esta nueva provisión, todo lo contraminaba y conturbaba.

[6] *Colec. Docs. Inéds. del Archivo de Indias,* VIII, 485-497.

La prohibición del rescate, en la cédula de 1530, fue justa, porque por esta vía se hacían muchos esclavos que no lo eran. Según Quiroga, todos los indios eran «ingenuos». Lo sabía, porque conocía en la Audiencia de las causas de libertad, asesorado por cuatro jueces mayores indios, que le decían sus costumbres, y se les aceptaban las buenas y rechazaban las malas. Entre los indios se usó el alquiler a perpetuidad, pero por él no vendían la persona sino las obras. De ahí la injusticia de que, por medio del rescate, tal situación jurídica se trocara en la esclavitud europea a favor de los españoles. Quiroga llevó a cabo un interesante cotejo de las notas de la esclavitud de tipo occidental con la autóctona, que halló más suave y semejante, como antes se dijo, al alquiler de obras *in perpetuum;* los nativos no conocieron el alquiler temporal; admitían las sustitución de persona en el servicio; los alquilados perpetuos no quedaban comprendidos dentro de los casos civiles de esclavitud, sin exceptuar el del hombre que se vende para participar de su precio, porque eran ignorantes. El esclavo de gente bárbara no era tal en Derecho; las razones por las que se daban a servicio los indios entre sí eran fútiles. Los alquilados a perpetuidad

> tenían e tienen sus casas e hijos y mujeres y desde allí les acudían y acuden a sus amos con algunos tributillos o con algunas obras o con algunas labores de tierra y sementeras o con algún maíz en poca cantidad...

Un bello rasgo cristiano de la protesta de Quiroga consiste en la censura que endereza a la práctica de marcar con el hierro la cara de los indios. El rostro humano, hecho a imagen y semejanza de Dios, según la doctrina bíblica, era convertido en papel para imprimir los sucesivos letreros a hierro de los compradores.

Tampoco olvidó decir que los indios de rescate eran fieles y cristianos por la mayor parte, y que los que no lo eran estaban prestos a serlo. Además, eran habidos en tierra de cristianos, sujeta a rey tan católico, donde se publicaba, predicaba y recibía sin resistencia la palabra del Evangelio.

Los cristianos enseñaban costumbres deplorables a los indios, porque tenían varias mujeres, jugaban, bebían, etc. Así invalidaba el argumento relativo a que, al ser rescatados los esclavos por los europeos, serían cristianizados. Sin ello, podía llegar el Evangelio a noticia de los indios. Quiroga pidió que el indio rescatado no fuese esclavo, ni herrado, sino que se le considerase como el alquilado perpetuo del Derecho, con facultad

de usar sustituto o quedar libre si pagaba su precio, y que la obligación no pasara a los herederos. Aun así, temía que los indios no pudieran defenderse si no se quitaba de raíz la ley que autorizaba el rescate.

Obsérvese que, tanto por razones europeas como indígenas, Quiroga concluía en todos los casos a favor de la libertad de los naturales.

No podemos detenernos a comprobar la veracidad de la teoría de don Vasco acerca de la esclavitud prehispánica en México, ni tampoco a comparar su alegato con los de otros españoles que escribieron sobre el tema. Pero sí es útil recordar que las razones de los antiesclavistas hallaron eco en la Corte y que, en las Leyes Nuevas del año 1542, volvieron a figurar los principios prohibitivos, con la circunstancia de que se aplicaron retroactivamente y fueron puestos en libertad, a mediados del siglo XVI, los esclavos indios de Nueva España y otras partes. El principio general inhibitorio de la esclavitud se mantuvo después, y figura en la Recopilación de las Leyes de Indias de 1680. Sólo en las zonas habitadas por los indios más belicosos y agresivos, como fueron los caribes, araucanos, chichimecas, etc., se admitieron las excepciones y se practicó el cautiverio con posterioridad.

La esclavitud por rescate, cuando menos en Nueva España, fue detenida también, salvo en algunas zonas fronterizas mal vigiladas; por eso se encuentra comercio de piezas gentiles en el Nuevo Reino de León y de apaches en Nuevo México, sujeto con frecuencia a intervenciones protectoras de las autoridades superiores.

La autocrítica y el humanitarismo ganaron, de esta suerte, otra batalla importante de la historia de la colonización. Se deduce de lo expuesto que, si las tendencias abusivas y los principios rigurosos pasaron a las Indias con los españoles, también vino la doctrina liberal sostenida con empeño por espíritus filantrópicos y cristianos. La dualidad y los encuentros a que dio origen forman la médula de la historia de las instituciones coloniales de Indias.

El ideario de Quiroga quedaría incompleto si dejáramos de abordar el tema de las encomiendas. Éstas, como la esclavitud, derivaron de la conquista, pero en manera alguna deben confundirse ambas instituciones. Las encomiendas recaían sobre indios de condición legal libre, y por ellas quedaron en Nueva España, en un principio, obligados a prestar servicios personales a sus encomenderos, y después, solamente a pagarles tributos en frutos y objetos industriales. La propiedad de las tierras permanecía en manos del pueblo y de los particulares indios, y el español, para adquirir derechos territoriales, tenía que obtener títulos de merced por

completo distintos de los de encomienda[7]. Los abusos se presentaron en torno de los repartimientos; pero el Estado luchó tenazmente para reformarlos, y llegó por fin a suavizar el régimen y a someter sus tendencias de dispersión señorial a la unidad política de la monarquía.

Quiroga no adopta, en contra de las encomiendas, la actitud irreconciliable que sostuvo en el caso de la esclavitud. En la Información de 1535, dice que los repartimientos no debieron implantarse antes de haber dado a los indios

> arte y manera y policía de vivir en que se pudiesen conservar y sustentar y hacerse bastantes y suficientes para llevar adelante la carga que tienen a cuestas...

Este párrafo no parece favorable a los encomenderos; sin embargo, sólo censura el momento de la implantación de los repartimientos y no la esencia de éstos. En otro párrafo, explicaría Quiroga que la principal población que había de permanecer en estas partes para la sustentación de ellas sería de la misma natural, como de la misma manera que es de los mismos indios naturales, haciéndolos tan fieles a Dios y al Rey como los españoles, y mejor si se pudiese, y junto con esto, que la guarda y defensa de Nueva España fuese encomendada a los españoles, a quienes los indios siempre habían de acatar y sustentar como a sus protectores e instructores, por alguna muy buena orden que se les diese, con que todos viviesen contentos y satisfechos.

Esto es: un país indio, guardado y defendido por españoles, a quienes los naturales acatarían y sustentarían, para que cumplieran la función de ser sus protectores e instructores, reinando armonía y contento entre todos y fidelidad a Dios y al Rey. La tarea de «guarda y defensa» explica por qué Quiroga creía en la necesidad de que hubiera alguna institución económica que sustentara a los españoles. Ése sería el objeto de las encomiendas, las cuales, en último término, asegurarían la obra de evangelización y cultura que adscribía Quiroga a los españoles en América.

Quizás por esto se explica que, en el cuadro que traza Bernal Díaz del Castillo de las sesiones habidas en Valladolid, hacia 1550, para resolver el problema de la concesión de las encomiendas a los españoles con derecho de perpetuidad y jurisdicción, Vasco de Quiroga aparezca de-

[7] Véase S. Zavala, *La Encomienda Indiana,* Madrid, 1935, y del mismo autor, *De Encomiendas y Propiedad Territorial,* México, 1940.

fendiendo el punto de vista de los encomenderos. El parecer original, si llegó a redactarse por escrito, no ha llegado a nosotros. La disputa terminó, como es bien sabido, sin que la Corona accediera a las demandas de los indianos[8].

Sólo un tema más, que aparece con insistencia en los escritos de Quiroga, vamos a mencionar para poner fin a nuestra plática: la organización de la vida de los indios en ciudades o reducciones donde aprendieran las artes y oficios, se les predicara la fe y vivieran de acuerdo con una policía elevada. De todas las proposiciones de don Vasco, ésta, que permanece unida a la historia de la institución de las reducciones o congregaciones de indios, es la más importante. Examinaremos seguidamente su significación profunda.

El humanismo de Vasco de Quiroga

El título de esta conferencia encamina nuestra atención a la Italia de los siglos XV y XVI, donde brilla espléndido el humanismo.

No es posible exponer todas y cada una de las grandes manifestaciones filosóficas, políticas, literarias o artísticas de aquella revolución cultura. Recordemos solamente que en Florencia, durante la segunda mitad del siglo XV, se reconoce que la filosofía platónica es la floración más bella del pensamiento del mundo antiguo. Marsilio Ficino, encargado de la educación de Lorenzo de Médicis, diría que, sin Platón, no era fácil ser buen cristiano ni buen ciudadano[9].

A los nombres italianos de Pico de la Mirandola y Lorenzo Valla corresponden, sin dejar de presentar peculiaridades, los de humanistas de otros países, como Guillermo Budeo, Erasmo, Pedro Giles, Juan Colet, Tomás Moro, etc.

La contribución de España no es despreciable. Menéndez y Pelayo advierte que, además del platonismo discernible entre los místicos españoles, los teólogos y filósofos escolásticos revelan huellas platónicas, aun reconociendo que en la Escuela predominaron siempre la autoridad de Aristóteles y el método y las tendencias peripatéticas[10]. Las figuras de Lebri-

[8] *La Encomienda Indiana,* cit., pp. 186-189.

[9] J. Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy,* The Phaidon-Press, Viena, s. a., p. 111.

[10] «Vicisitudes de la Filosofía Platónica en España», en *Ensayos de Crítica Filosófica,* Madrid, 1892, pp. 7-192.

ja, Vives, Alonso y Juan de Valdés representan firmes respuestas españolas a la inquietud del humanismo europeo[11]. Pensemos asimismo en el ascendiente que ejerció Erasmo sobre la intelectualidad religiosa y laica de España en el siglo XVI y sobre la de las tierras de América, principalmente en derredor del obispo de México fray Juan de Zumárraga[12].

Cuando Américo Castro estudia la cultura de Cervantes, destaca

> aquel místico fervor de los humanistas que soñaban con un mundo que se bastase a sí mismo, libre de los malos afeites con que lo habían rebozado el tiempo, el error y las pasiones; terso y brillante como al salir del divino y natural troquel.

Este anhelo va de una parte hacia un pasado quimérico, la Edad Dorada o de Saturno, tema que el Renacimiento hereda de la Antigüedad; y de otra, a la idealización del presente, por cuya razón se alaban los niños y sus juegos, el pueblo, sus cantares y sentencias, el salvaje no adulterado por la civilización y la vida de la aldea contrapuesta a la de la Corte[13].

Fruto político de este ambiente fueron las utopías renacentistas. Tomás Moro iniciaría la suya con este audaz pórtico:

> ¿Qué sería si yo propusiese un gobierno por el estilo del que Platón define en su libro *De Republica* o como lo que practican en Utopía, tan diferente de la manera de gobernar nuestra, basada sobre el derecho de propiedad?

[11] P. Lemus y Rubio, «El Maestro Elio Antonio de Lebrixa», en *Revue Hispanique,* 1910 y 1913, tomos XXII y XXIX. A. Bonilla y San Martín, *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento,* Madrid, 1903, y segunda edición: Madrid, 1929, 3 vols. F. Caballero, «Alonso y Juan de Valdés», en *Conquenses ilustres,* Tomo IV, Madrid, 1875. M. Carrasco, *Alfonso et Juan de Valdés,* Ginebra, 1880.

[12] Cfr. M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI siècle,* París, E. Droz, 1937. A. Reyes, «Reseña sobre el Erasmismo en América», en *Revista de Historia de América,* México, núm. 1, marzo de 1938, pp. 53-55.

[13] *El Pensamiento de Cervantes,* Madrid, 1925, pp. 177-178. Véase también, del mismo autor, «Erasmo en tiempo de Cervantes», en *Revista de Filología Española,* Madrid, 1931, XVIII, 329-390, y «Lo hispánico y el erasmismo», en *Revista de Filología Hispánica,* Buenos Aires-Nueva York, enero-marzo, 1940, año II, núm. 1, pp. 1-34. «La historia de lo hispánico reposa sobre un no estar en sí mismo, en procurar el más allá geográfico o espiritual, sea como tierra de promisión, sea como un sistema ideal que nimbe su alma y que se espera venga de cualquier lejanía» (p. 8). Castro encuentra así un hondo sentido vital a la utopía hispánica; hasta cierto punto nacionaliza lo utópico.

Campanella no sería menos exigente al trazar el plano ideal de la Ciudad del Sol, donde todas las cosas eran comunes[14].

No olvidemos que el descubrimiento de América coincidió con aquella intensa agitación del pensamiento europeo. Un vasto continente lleno de incógnitas naturales, poblado por hombres de civilizaciones extrañas a la occidental, debía atraer la imaginación de los utopistas. El azar geográfico brindaba una oportunidad corpórea a sus sueños desbordados, insatisfechos con el pasado quimérico de la Edad Dorada y con las adaptaciones convencionales al ambiente gastado y culto de Europa[15].

La visión humanista de América constituye todavía un vasto tema por explorar. Moro lee las descripciones de Américo Vespucio, y en su *Utopía* admira los descubrimientos sorprendentes. El humanista español Juan Maldonado, en una noche del otoño de 1532, se abandona a sus ensueños desde lo alto de un torreón de las murallas de Burgos, y vislumbra la América recién cristianizada. Los buenos salvajes han adquirido en diez años la más pura fe ortodoxa. Estaban maravillosamente predispuestos a ella por una existencia paradisíaca, colmada por la naturaleza, exenta de fraude y de hipocresía. No le inquieta mucho que en las ceremonias no cumplan minuciosamente con todas las exigencias del rito cristiano; los españoles les enseñarán lo que haga falta; pero, entre tanto, les pide que conserven intacta su simplicidad y pureza de corazón[16].

[14] M. Kaufmann, *Utopias or Schemes of Social Improvement from Sir Thomas More to Karl Marx,* Londres, 1879. K. Kautsky, *Thomas Moro und seine Utopie,* Stuttgart, 1888. H. Brémond, *Le Bienheureux Thomas More,* París, 1904. H. Oncken, «Die Utopia des Th. M. u. das Machtproblem in der Staatslehre», en *Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wisenschaften,* 1922. G. Dudok, *Sir Thomas More and his Utopia,* Amsterdam, 1923. J. O. Hertzler, *The history of Utopian Thought,* Nueva York, 1926. E. Dermenghem, *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance,* París (1927). L. Mumford, *The story of Utopias,* Nueva York (1928). P. Bloomfield, *Imaginary worlds or the evolution of Utopia,* Londres (1932). Ch. Holli, *Sir Thomas More,* Londres, 1934. D. Sargent, *Thomas More,* París, 1935. R. W. Chambers, *Thomas More,* Nueva York, 1935. H. Freyer, *Die politische Insel; eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Genenwart,* Leipzt [c. 1936]. P. Mesnard, *L'essor de la Philosophie Politique au xviè siècle,* París, 1936.

Acerca de la vida y doctrina política de Campanella, cfr. E. Nys, *Études de Droit International et de Droit Politique,* Bruselas-París, 1901, pp. 206-239.

[15] La influencia que ejerció América sobre las utopías renacentistas puede verse subrayada en el prólogo a la reciente obra *Utopías del Renacimiento. Tomás Moro: Utopía. Tomaso Companella: La ciudad del Sol. Francis Bacon: Nueva Atlántida,* con un estudio preliminar de Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1941.

[16] *Joannis Maldonati quaedam opuscula nunc primum in lucem edita,* Burgos, 1541. Véase el ensayo titulado «Somnium», fols. g.4r y ss. y k.iv-k-6r. Citado por M. Bataillon,

Vasco de Quiroga, desde México, adoptaría la misma actitud espiritual cuando, en 1535, definía sencilla y felizmente:

> Porque no en vano, sino con mucha causa y razón este de acá se llama Nuevo Mundo, no porque se halló de nuevo, sino porque es en gentes y cuasi en todo como fue aquel de la edad primera y de oro...[17].

Este asiduo lector de Moro abogaría por la adopción del régimen utópico para ordenar la vida de los indios, situándose en una rara atmósfera donde el mundo de las ideas se abrazaba y confundía con la realidad.

Es lamentable que, al penetrar en la historia de las ideas de Quiroga, desconozcamos el proceso de su educación. Sus biógrafos antiguos y modernos no han podido decirnos qué Universidad frecuentó; quiénes fueron sus maestros; cómo depuró su gusto por las lecturas. Don Vasco, según documento recientemente publicado, era licenciado en derecho canónico, pero no en teología[18]. ¿Dónde entró en contacto con las inquie-

Érasme et l'Espagne, París, 1937, pp. 687-688. Existe un ejemplar de la obra de Maldonado en la Biblioteca Nacional de Madrid.

[17] *Colec. Docs. Inéds. del Archivo de Indias,* X, 363. Un eslabón entre la visión humanista del indio, en los principios del siglo XVI, y la doctrina del buen salvaje de la filosofía europea del siglo XVIII, ha sido advertido por Carlos Pereyra en el artículo «Montaigne y López de Gómara», en *Escorial,* núm. 2, pp. 227-236. Estudia el «exotismo» de Montaigne y su contemplación del indígena americano como el tipo de hombre natural no pervertido por la civilización: «Tal es el pensamiento de Montaigne en 1580 y tal es el germen de la filosofía social de Rousseau».

C. Pérez Bustamante, al comentar la investigación de Pereyra, sugiere que a base principalmente de los escritos de los misioneros, se complete la semblanza del «Buen Salvaje», que tiene precedentes españoles apenas vislumbrados por los tratadistas; estudio del que podrían extraerse notables conclusiones sobre las fuentes de la filosofía social rusoniana: *Revista de Indias,* Madrid, año II, 1941, núm. 3, pp. 170-171.

Otra aportación americana al tema se encuentra en Alfonso Arinos de Melo Franco, *O Indio Brasileiro e a Revolução Francesa: As Origens Brasileiras da Theoria da Bondade Natural,* Coleçao Documentos Brasileiros, dirigida por Gilberto Freyre, Río de Janeiro, Editora José Olympio, 1937, 333 pp.

[18] S. Méndez Arceo, «Contribución a la Historia de Don Vasco de Quiroga», en *Abside,* México, marzo de 1941, núm. v-3, pp. 207-208. Los primeros documentos publicados por Méndez Arceo acerca de Quiroga en la misma revista, núm. v-1, enero, 1, 1941, pp. 59-68, solamente aclaran que al ser presentado don Vasco para el obispado de Michoacán, el Consejo de Indias consultó a Carlos V lo siguiente: «en la audiençia rreal de la Nueua España está un liçençiado Quiroga por oydor della, de quien se tiene muy buena rrelaçion de vida y exemplo, y porque ha sido y es muy inclinado A la conuersion y buen tractamiento de los yndios y a su ynstruçion en las cosas de nuestra sancta fee, en que ha gastado grand parte del salario que v.mgd. le ha mandado dar; pareçe al consejo que, açeptandolo el, estará bien proueido aquel obispado...» (A. G. I.

tudes humanistas? ¿Sería en España, acaso por influencia de los egresados de Alcalá de Henares, que gozaban de valimiento en la corte de Carlos V? ¿O sería en México, al amparo de la intimidad del obispo Zumárraga, cuyo erasmismo ha señalado pluma competente? [19]. ¿Quiénes protegían a Quiroga en España y le allanaban el camino para obtener los elevados oficios temporales y eclesiásticos que desempeñó?

Dejemos abiertas estas interrogaciones, que demandan un estudio distinto de las copias y refundiciones predominantes en la bibliografía contemporánea acerca de Quiroga[20]. Tomemos al hombre en el momento en que sus rasgos personales e ideológicos pueden ser objeto de reconstrucción y sigámoslo hasta los últimos destellos de su pasión humanista.

Sabido es que Quiroga vino a Nueva España como uno de los juristas escogidos para integrar la Segunda Audiencia, a la cual pertenecieron también los licenciados Salmerón, Maldonado y Ceynos, y con posterioridad, en calidad de Presidente, el sabio letrado D. Sebastián Ramírez de Fuenleal. Algunos escritores, mal documentados, han creído que Quiroga fue misionero. Este nombre corresponde a los frailes de las Órdenes que venían a evangelizar, pero resulta impropio aplicarlo a quien ejerció funciones de oidor y después fue elevado a la mitra de Michoacán, es decir, a una dignidad perteneciente al clero secular y no al regular o de Órdenes. Esto no significa que Quiroga haya dejado de poseer un temperamento religioso y caritativo, ni que su actividad carezca de aspectos apostólicos; mas tales cosas no autorizan a trastocar los conceptos y categorías. Motolinia, Gante, Betanzos y tantos otros, forman un grupo definido de misioneros que nadie, en el siglo XVI, hubiera confundido con Quiroga, letrado y obispo.

Cuando los oidores arribaron a México, en el año de 1531, les aguardaba una tarea ardua. El país no estaba libre de los efectos inmediatos

Ind. gen. 737, orig. Madrid, 5-XII-1535). Firman el Cardenal García de Loayza, obispo de Sigüenza, el Dr. Diego Beltrán, el Dr. Juan Bernal Díaz de Luco y el Lic. Gutierre Velázquez de Lugo.

[19] M. Bataillon, «Érasme au Mexique», en *Deuxième Congrès National des Sciences Historiques,* 14-16 abril, 1930, Argel, 1932, pp. 31-44.

[20] Cuando escribía estas líneas tuve noticia de la existencia de un estudio de Paul S. Lietz intitulado *Don Vasco de Quiroga: oidor of New Spain,* Ph. D. Thesis Loyola University, Chicago, 1940. Sin embargo, por averiguaciones directas que hice con el propio autor, he sabido que el libro no ha sido impreso aún. Es de esperar que sus enseñanzas amplíen el campo de las que ahora poseemos acerca de la vida del ilustre indiano. [Han aparecido dos artículos de ese autor: «Vasco de Quiroga: Oidor made Bishop», *Mid-America XXXII,* New Series, vol. 21-1, 1950, 13-32, «Vasco de Quiroga, Sociologist of New Spain», *Ibid.,* XVIII, 1936, 247-259.]

de la conquista, consumada una década antes, y el ajuste de los elementos españoles e indígenas ofrecía más de una aspereza, si era juzgado de acuerdo con las normas cristianas y de elevada política. La condición de los esclavos, la organización de las encomiendas y corregimientos, el uso de los tamenes o indios de carga, la regulación de los tributos, el estatuto de los caciques, la fundación de pueblos y ciudades, el gobierno, la justicia, la Iglesia y el fisco eran temas que demandaban esfuerzo y prudencia de parte de los gobernantes. Debía incorporarse a la monarquía española —parcela espiritual y temporal de la cultura de Occidente— una sociedad nueva y compleja, en la que comenzaban a anudarse los lazos entre las gentes, que más adelante constituirían la trama del ser histórico de México.

No nos corresponde entrar en las minucias del problema planteado. Es suficiente, para nuestro fin, destacar la naturaleza incipiente de aquella sociedad, que no podía ser regida por fáciles modelos tradicionales. La inquietud humanista de Quiroga hallaba cercana la ocasión de manifestarse.

El 14 de agosto de 1531, escribe al Consejo de Indias que debía ordenarse la vida de los naturales reduciéndolos a poblaciones,

> donde trabajando e rompiendo la tierra, de su trabajo se mantengan y estén ordenados en toda buena orden de policía y con santas y buenas y católicas ordenanzas; donde haya e se haga una casa de frailes, pequeña e de poca costa, para dos o tres o cuatro frailes, que no alcen la mano de ellos, hasta que por tiempo hagan hábito en la virtud y se les convierta en naturaleza.

Deseaba edificar un pueblo en cada comarca; hablaba esperanzado de la simplicidad y humildad de los indígenas, hombres descalzos, de cabellos largos, descubiertas las cabezas, «a la manera que andaban los apóstoles». Fundados los pueblos, se ofrecía, con ayuda de Dios,

> a poner y plantar un género de cristianos a las derechas, como primitiva iglesia, pues poderoso es Dios tanto agora como entonces para hacer e cumplir todo aquello que sea servido e fuese conforme a su voluntad[21].

No había transcurrido mucho tiempo, después de haber sido escrita la carta anterior, cuando Quiroga expuso por extenso el programa hu-

[21] *Colec. Docs. Inéds. del Archivo de Indias,* XIII, 420 ss.

manista, basado en la *Utopía* de Moro, que debía constituir, a su juicio, la carta magna de la civilización europea en el Nuevo Mundo.

La Corona encargó a la Segunda Audiencia que le enviara una descripción detallada de las provincias y pueblos de Nueva España. Esta base geográfica y estadística serviría, en la metrópoli, para hacer el repartimiento general de las encomiendas entre los españoles, con carácter perpetuo. El premio había sido ofrecido antes; pero el Emperador, celoso del vigor que adquirirían las jurisdicciones señoriales, no se decidía aún a concederlo y conservaba los repartimientos en calidad de mercedes temporales. De aquí las demandas constantes y urgentes de los conquistadores y pobladores españoles, apoyadas frecuentemente por religiosos y juristas. A la descripción debía acompañar un parecer de cada oidor acerca de la organización que creyera conveniente dar al reino.

El 5 de julio de 1532, los miembros de la Audiencia avisaron a la Emperatriz que enviaban la descripción y relación de la tierra y de las personas de los conquistadores y pobladores. La Nueva España quedaría dividida en cuatro provincias; habían platicado con prelados y religiosos la orden que el Emperador debía dar para que la tierra se poblase y perpetuase; el parecer colectivo y las opiniones particulares de los oidores y de los religiosos iban con los demás papeles[22]. Una carta posterior de la Audiencia, fechada el 17 de septiembre del mismo año, informa que el navío en que iba la descripción salió de San Juan de Ulúa a fines de julio, pero por hacer agua regresó al puerto a principios de septiembre; en habiendo navío, se enviaría la descripción duplicada, como su majestad lo quería[23]. El presidente Ramírez de Fuenleal escribió por último, el 3 de noviembre, que salieron con destino a España los licenciados Matienzo y Delgadillo, portadores de la descripción[24].

La Reina contestó a la Audiencia, desde Barcelona, el 20 de abril de 1533:

> En el consejo se recibió un caxon de madera en que embiastes la residencia que tomastes a Nuño de Guzmán y a los licenciados Matienzo y Delgadillo y a otras personas particulares y la descripción de esa tierra y también se rescibieron los pareceres particulares que con ellas venían vuestros y de ciertos religiosos y personas de esa tierra cerca de la dicha descripción excepto el de vos el licenciado Salmerón que vino aca y porque el

[22] *Epistolario de Nueva España,* México, 1939, II, 180-182. [Véase mi artículo «El parecer colectivo de 1532 sobre la perpetuidad y población de la Nueva España», *Historia Mexicana,* XXXIII-4, 132, El Colegio de México, abril-junio 1984, 509-514.]

[23] *Ibid.,* II, 197-201.

[24] *Colec. Docs. Inéds. del Arch. de Indias,* XIII, 250.

> Emperador mi señor será en estos reynos en todo el mes de abril al mas tardar, venido que en buena hora sea su magestad, se le hará larga y particular relación y mandará proveer lo que en todo convenga[25].

El parecer particular de Vasco de Quiroga llegó, pues, a España, dentro del cajón de madera recibido en el Consejo[26]. Las opiniones de Ramírez de Fuenleal y Ceynos han sido encontradas y publicadas, pero el escrito de Quiroga, que yo sepa, no aparece[27].

La omisión es reparable, en cierto grado, mediante los datos que proporciona don Vasco en su información en Derecho de 1535. Explica que el parecer particular sobre la descripción lo sacó «como de dechado» del muy buen estado de república compuesto por Tomás Moro, «varón ilustre y de ingenio más que humano». Razonó en el escrito que, estando derramados y solos los indios por los campos, padecían agravios y necesidades, y propuso recogerlos en ciudades y policía, «porque mal puede estar seguro el solo, y mal puede ser bastante para sí ni para otros el que ninguna arte ni industria tiene». Invitó al Consejo real a dar leyes y ordenanzas que se adaptasen a la calidad, manera y condición de la tierra y de los naturales de ella, que fueran simples e inteligibles; a este efecto, sugirió las que le inspirara la lectura de la *Utopía* de Moro. Consideraba que el gobierno español tenía facultad para imponer dichas reformas benéficas, y apuntaba como el fin que perseguía la organización de las ciudades: «que los naturales para sí para los que han de mantener sean bastantes, suficientes y en que se conserven y se conviertan bien como deben»; es decir, bienestar económico, orden racional político y fe cristiana. La república de su parecer era arte de policía mixta, porque por ella se satisfacían así lo temporal como lo espiritual. Organizada la buena policía y las conversaciones humanas, quedaban cortadas las raíces de toda discordia, lujuria, codicia y ociosidad, y se introducían la paz, la justicia y la equidad. Quiroga, como otros políticos geniales del Renacimiento, no sólo reconocía el rango correspondiente a los problemas de la propiedad y el trabajo, sino que de su satisfactoria resolución hacía depender

[25] Puga, *Cedulario,* I, 291-292. (Fol. 83v de la primera edición.)

[26] Dos Vasco dice en 1535: «si la desorden y vida salvaje y tiranía de aquestos naturales se mandase por S. M. ordenar conforme a lo contenido en mi parecer particular sobre la discrición...», *Colec. Docs. Inéds. del Archivo de Indias,* X, 376. No cabe duda, por esto, de que opinó en aquella ocasión y la Reina acusa recibo de los pareceres sin otra excepción que el del licenciado Salmerón.

[27] Sobre el parecer de Fuenleal véase *Colec. Docs. Inéds. del Archivo de Indias,* XIII, 224, e Icazbalceta, *Documentos,* II, 165. Sobre el de Ceynos, esta última obra, p. 158.

el goce de los valores espirituales. En los umbrales del mundo moderno, veía con claridad que una sociedad egoísta y necesitada no podría conocer las dulzuras de la paz ni de la justicia.

En la utopía indiana, los ministros serían perfectos. Una ciudad de seis mil familias —cada familia compuesta de diez hasta dieciséis casados, es decir, por lo menos, sesenta mil vecinos— sería regida como si fuese una sola familia. El padre y la madre gobernarían a los familiares. Los jurados cuidarían de cada treinta familias. Los regidores presidirían de cuatro en cuatro jurados. Habría además dos alcaldes ordinarios y un *tacatecle.* Los magistrados serían electos por el método expuesto en el parecer, copiado de la *Utopía.* A la cabeza de todos estaría un alcalde mayor o corregidor español, nombrado por la Audiencia, la cual sería el tribunal supremo en lo temporal.

Los religiosos, en estas ciudades, podrían instruir a mayor número de personas.

Quiroga se dolía de que este parecer hubiera sido menospreciado o a lo menos olvidado por quienes debieron examinar en España[28].

La existencia de un valioso ejemplar de la *Utopía,* que perteneció al obispo de México Fray Juan de Zumárraga, parece venir en apoyo de la influencia que confiesa Quiroga haber recibido de Moro. Se trata de un volumen en cuarto empastado en pergamino, de la edición hecha en Basilea por Juan Frobenius, en 1518. En la portada se lee esta inscripción, escrita a tinta con letra del siglo XVI: «Es del obpo. de México frai Joã Zumarraga». A juzgar por la marca de fuego, el ejemplar pasó a formar parte de la biblioteca del Convento de San Francisco de México. Lleva dos censuras manuscritas: una del agustino fray Pedro de Agurto, fechada en México el 18 de julio de 1587; otra de fray Juan de Truxillo, del año 1634. En la portada, donde se cita el nombre de Erasmo, anota alguna mano, que parece ser la propia de Truxillo: «*auctoris damnati*». Esta anotación, trocada en «*auctor damnatus*», se repite en la dedicatoria al volverse a citar en letra de molde a Erasmo; pero alguien aclara con tinta, en fecha posterior al 17 de agosto de 1740, si atendemos a que entonces comenzó el pontificado del papa que se cita en la nota: «*quamquam suspectus, non tamen damnatus.* Véase Berti y también Benedicto 14». Sigue a ésta una última nota del siglo XVIII, que dice: «*damnatus per Officium Sanctae inquisitionis Hispaniae, non tamen Romae.* Sus obras, y sobre todo

[28] *Colec. Docs. Inéds. del Archivo de Indias,* X, 376, 468, 493, 351, 363, 368, 499, 501, 338.

sus Apologías son unas pruebas demostrativas de que siempre permaneció inviolablemente adherido a la comunion romana, y fé catholica. Véase con atención de la fé, y de los sacramentos, y de las buenas obras, lo que dice y afirma en la pag. 331, y siguientes, y se verá claramente si su profesión de la fé es catholica, i muy catholica»[29]. No sabemos quién fuera este tardío defensor de Erasmo en México. Por lo que respecta a Moro, la inquisición se limitó a expurgar algunas líneas, que aparecen tachadas con tinta en el ejemplar de que tratamos. Enaltecen el valor de éste anotaciones marginales de letra del siglo XVI, en las que se destaca la doctrina platónica acogida por Moro y se observan cuidadosamente los rasgos de la república utópica, como son: la jornada de seis horas de trabajo; los dos años destinados a las tareas campestres; la deliberación madura de lo concerniente al gobierno; el destierro de la ociosidad; el número de los miembros que componían las familias; la falta de moneda y el desprecio del oro, y los elaborados conceptos religiosos.

Bien notable es, conociendo el pensamiento de Quiroga, expuesto en su parecer, la coincidencia que se descubre entre las notas puestas al ejemplar de *Utopía* y los rasgos de la república que propuso para gobernar a los indios. Sin embargo, carecemos de una carta autógrafa de Quiroga que nos permita verificar las comprobaciones caligráficas indispensables para atribuirle la paternidad de las notas mencionadas. Pero no olvidemos que el ejemplar de Moro estaba en México, en época temprana, y que una estrecha amistad unía a Zumárraga con Quiroga. No es imposible, por esto, que estemos en presencia del libro que leyó don Vasco para inspirarse cuando escribió su parecer de 1532.

Otra interpretación, no menos importante, sería la de asignar las notas de Zumárraga. En el caso de comprobarse, tomaría nuestro tema un giro insospechado.

Si la letra fuese de un tercer lector —no me inclino a creerla de un amanuense, mas tampoco puede descartarse absolutamente esta hipótesis—, el valor del libro menguaría para la historia del pensamiento de Quiroga. No obstante, conservaría su interés para el estudio de la influencia ejercida por Moro sobre México.

Sólo nos resta decir, con respecto al susodicho ejemplar de la *Utopía,*

[29] Sobre la varia suerte que corrieron los libros de Erasmo en los índices romanos y españoles del siglo XVI y principios del XVII, véase M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne,* pp. 759-767. El mismo autor observa una relajación de espíritu prohibitivo durante la segunda mitad del siglo XVII, *Ibid.,* p. 819.

que ostenta el *ex libris* de Genaro García. Al venderse su biblioteca a la Universidad de Texas, pasó esa joya bibliográfica, con tantas otras, al establecimiento donde se conserva en la actualidad bajo la signatura G 093. M 813. Allí pude consultarlo, gracias a la invitación que me hizo para ello el bibliotecario don Carlos E. Castañeda.

Por vía de información bibliográfica, sin argüir conexiones con Quiroga, hagamos presente la existencia de otro ejemplar latino, esta vez de las obras completas de Moro, de la edición de Lovaina de 1566, *Apud Petrum Zangrium Tiletanum,* en la Biblioteca Nacional de México, colocación F-XXVI-10-6 o B-XV-6-6. Según anotaciones manuscritas, perteneció al Convento de Santo Domingo, y corrigiólo por mandato del Santo Oficio el padre presentado fray Juan Ramírez, el 20 de junio de 1586. En los folios 1-18 se halla la *Utopía,* y en los 31v-44, una traducción de Luciano. Los renglones tachados con tinta por la censura confirman que algunas libertades ideológicas de Moro llegaron a inquietar a la ortodoxia colonial[30].

Después de haber escrito el parecer de 1532, Vasco de Quiroga no abandonó las ideas que había concebido acerca de la vida de los indios; por el contrario, reanudó las lecturas de índole humanista y formuló el 24 de julio de 1535 su amplia información en Derecho, precipitada por la expedición de la cédula real de Toledo, de 20 de febrero de 1534, texto que favorecía a los partidarios de la esclavitud de los indios. Quiroga —según sabemos— se opuso, con todo el peso de sus conocimientos jurídicos, a la ley y a los argumentos de los esclavistas; al mismo tiempo, insistió en la conveniencia de adoptar su olvidado parecer utópico y lo reforzó brillantemente con nuevas razones.

Entre la primera lectura de la *Utopía* y la Información de 1535, don Vasco nos cuenta que dio con el relato de Luciano acerca de las Saturnales, o sea, el tema de trascendencia humanista de la Edad de Oro, «tanto por todos en estos nuestros tiempo nombrada y alabada». Explica que nunca antes de esta vez vio ni oyó esas palabras originales de Luciano; y la coyuntura en que se le hacen presentes, como antes la República de Moro, le mueve a pensar que Dios se las depara

> por ventura para echar el sello y poner contera y acabar de entender esta a mi ver tan mal entendida cosa de las tierras y gentes, propiedades y calidades de este Nuevo Mundo.

[30] [Y aun a la de nuestros días. Cf. Rafael M. de Hornedo, S. J., «Los utópicos y la libertad religiosa», *Razón y Fe,* 809, Madrid, junio 1965, 599-610.]

Luciano había sido traducido por Erasmo y Moro, sin que haya duda acerca de que Quiroga conocía la versión debida al humanista inglés, porque la cita expresamente. Su lectura le convence de que se encuentra en Nueva España ante la humanidad sencilla capaz de vivir conforme a la inocencia de aquella Edad Dorada y según las virtudes de una «Renaciente Iglesia»[31]. Porque los indios son bondadosos, obedientes, humildes, afectos a fiestas y beberes, ocios y desnudez, como las gentes de los tiempos de los reinos de Saturno; menosprecian lo superfluo con muy grande y libre libertad de las vidas y de los ánimos; gente, en fin, tan mansa, tan nueva, tan rasa y tan de cera blanda para todo cuanto de ella hacerse quisiera. Europa, en cambio, civilización de hierro, dista mucho de la simplicidad; en ella es inasequible lo que la humanidad nuevamente descubierta puede realizar sobre la tierra, porque abundan la codicia, la ambición, la soberbia, los faustos, vanaglorias, tráfago y congojas de él. La tarea de la civilización en el Nuevo Mundo ha de consistir, por eso, no en trasplantar la vieja cultura a los pueblos descubiertos, sino en elevar éstos, desde su simplicidad natural, a las metas ideales del humanismo y del cristianismo primitivo. El instrumento será la *Utopía* de Moro, cuyas leyes son las más adecuadas para encauzar esta obra entusiasta de mejoramiento del hombre[32].

La voluntad de corporificar la idea política más noble del Renacimiento singulariza el proyecto de Quiroga; observa de cerca la vida de los indios y eleva la misión civilizadora de España a un rango y a una pureza moral de los que pocos ejemplos existen en la historia del pensamiento de las colonizaciones.

El Consejo del Rey no acogió la idea de la información de 1535, como no lo hizo antes con motivo del parecer de 1532. Quiroga, impaciente, poniendo a contribución sus recursos y valiéndose de su influencia para obtener auxilio de los indios, había fundado los hospitales-pueblos que llamó de Santa Fe, el uno cerca de la ciudad de México y el otro de la cabecera de Michoacán, donde se daría comienzo al ensayo de nueva vida

[31] La conjunción humanista y evangélica que se descubre por igual en Moro y Quiroga se explica mejor recordando que Erasmo, en su *Enquiridión,* había reprochado a los teólogos su preferencia por Aristóteles y la eliminación de los filósofos platónicos y pitagóricos, que San Agustín anteponía a los otros, tanto porque la mayor parte de sus sentencias concordaba con la religión cristiana, como porque su manera de expresión, figurativa y llena de alegorías, era cercana a la Sagrada Escritura. Cfr. M. Bataillon, *op. cit.,* pp. 209 y 211.

[32] *Colec. Docs. Inéds. del Archivo de Indias,* X, 482-495.

social. Se prescindía del ámbito continental delineado en los escritos enviados a España, pero el programa arraigaba por fin en suelo mexicano. El 30 de junio de 1533 había sido discutida la empresa en el Cabildo de México y se dijo que el Licenciado Quiroga comenzó la obra «so color e título de hacer una casa que se nombrase de *pater familias*»[33]. La historia material de la construcción quedará expuesta en una obra que preparo. Tampoco describiré ahora las vicisitudes por las que pasaron los pueblos, tema muy atractivo y que está lejos de haber sino expuesto convenientemente.

En cambio, sí debo señalar, porque forma parte del curso del pensamiento de don Vasco, que las reglas del parecer de 1532, sacadas de la *Utopía* de Moro, posiblemente modificadas, porque no se trataba ya de ciudades de 60.000 vecinos, sino de pueblos cortos, las transformó en ordenanzas para los hospitales de Santa Fe.

Quiroga cuidó de explicar, en su testamento, que fundó los dos pueblos

> siendo oidor por Su Magestad... en la Chancillería Real que reside en la ciudad de México e muchos años antes de tener orden eclesiástico alguno ni renta de iglesia...[34].

Es decir, fue obra previa a la fecunda que le cupo realizar como obispo de Michoacán. Su elección a esta prelacía tuvo lugar en el año de 1537. Entonces pudo establecer nuevos hospitales en el obispado e impartir la enseñanza de las industrias a los indios. Mas el examen de estas actividades no corresponde al propósito de nuestra conferencia, ni sabemos en qué medida fueron inspiradas por el espíritu humanista. Hay en esta dirección, todavía, vastos campos incógnitos.

La fecha en que Quiroga redactó y puso en ejecución las Ordenanzas de los hospitales-pueblos de Santa Fe es desconocida; el texto descubierto y publicado por Juan José Moreno, en el siglo XVIII, es incompleto por principio y fin[35]. Solamente se puede afirmar que las Ordenanzas antecedieron al testamento otorgado en 1565.

[33] *Actas de Cabildo,* III, 41.

[34] N. León, *D. Vasco de Quiroga,* México, 1903, pp. 75-103.

[35] *Fragmentos de la Vida y Virtudes del V. Ilmo. y Rmo. Sr. D. Vasco de Quiroga,* México, en la Imprenta del Real y más antiguo Colegio de San Ildefonso, 1766, p. 202 ss. La obra ha sido reimpresa con el título de *Vida de don Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán* (conforme a la edición de 1766), Morelia, en la Casa de Agustín Martínez Mier, 1939, 168, 30 pp. Otra reimpresión, en Rafael Aguayo Spencer, *Don Vasco de Quiroga. Documentos,* compilación, introducción y notas críticas por... Biblioteca Mexicana, bajo

El cotejo de la *Utopía* de Moro con las Ordenanzas de Quiroga lo efectué en un libro conocido del público y no tengo nada que añadir en este sentido. El resultado es que las Ordenanzas, como lo hacía esperar lo dicho por don Vasco en varias ocasiones, tradujeron fielmente el pensamiento de Moro, pero transportándolo de la atmósfera de la divagación teórica a la aplicación inmediata. Seguramente hubiera interesado al Canciller de Inglaterra saber cómo vivieron los indios de México y Michoacán de acuerdo con su *Utopía;* pero el 6 de julio de 1535, en el mismo mes en que fue escrita la Información de Quiroga, sufrió la decapitación a manos del verdugo del rey de Inglaterra Enrique VIII.

Quiroga estableció en sus pueblos de Santa Fe la comunidad de los bienes; la integración de las familias por grupos de varios casados; los turnos entre la población urbana y la rural; el trabajo de las mujeres; la jornada de seis horas; la distribución liberal de los frutos del esfuerzo común conforme a las necesidades de los vecinos; el abandono del lujo y de los oficios que no fueran útiles; y la magistratura familiar y electiva[36].

la dirección de D. Carlos Pereyra, Editorial Polis, 1940, XX, 476 pp. Las Ordenanzas han sido objeto de una reimpresión facsimilar, tomando como base el impreso de Moreno: *Reglas y Ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de México y Michoacán,* dispuestas por su fundador el Rmo. y Venerable señor Don Vasco de Quiroga, primer Obispo de Michoacán, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1940, XVIII, 38 pp. Edición de 300 ejemplares numerados. Otra obra, que ha añadido noticias acerca de los hospitales de Santa Fe, es la siguiente: *Documentos inéditos referentes al Ilustrísimo Señor Don Vasco de Quiroga,* existentes en el Archivo General de Indias, recopilados por Nicolás León, con una introducción por José Miguel Quintana, Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, Tomo 17, México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1940, XX, 96 pp.

[36] Véase S. Zavala, *La «Utopía» de Tomás Moro en la Nueva España,* México, 1937, pp. 7-15.

A las opiniones acerca del programa de Quiroga, que cito en la nota 68 de dicha obra, cabe agregar las siguientes, que entonces no tuve en cuenta: Vicente Lombardo Toledano, *El problema de la Educación en México,* México, Editorial Cultura, 1924, hace una descripción entusiasta del sistema de los hospitales-pueblos y comenta: «Es un hecho digno de notarse el acierto extraordinario de don Vasco de Quiroga, al formular las bases de la organización de los indígenas para garantizar la equidad, la justicia y el amor verdadero entre los mismos, al propio tiempo que rendimientos económicos de consideración para su trabajo, y, por tanto, su entusiasmo constante... Aunque, según se ha dicho, el objetivo de la obra de don Vasco era el de la evangelización de los indios y todo tendía a mantenerlos reunidos con ese fin, las Reglas que acabamos de exponer sumariamente son un verdadero modelo de organización social que puede ser difícilmente superado, si se le priva de las numerosas prácticas religiosas y se le añaden conocimientos de tanta importancia como el de la lengua castellana. ¿Por qué olvidar los ensayos como éstos, que tuvieron tanto éxito hace siglos en manos de hombres verdaderamente aman-

Cerca de treinta años sobrevivió a la fundación de los hospitales y observó el curso del experimento. En el testamento de 1565, no sólo se halla muy distante del desfallecimiento o del abandono de su idealismo aplicado, sino que recomienda el cumplimiento de las Ordenanzas y que «no se ceda en cosa alguna»[37]. Su optimismo apostólico resiste felizmente a la prueba concluyente y temible del descenso a las ásperas llanuras de la realidad.

Antes de concluir, cuando el pensamiento de Quiroga despliega ante nosotros su gama brillante, es oportuno recordar cierta literatura con-

tes del pueblo, para discutir si conviene a nuestros indios tal o cual doctrina o experiencia extranjera? Solamente la falta de preparación de los directores de la educación pública puede justificar, en verdad, el olvido de la única experiencia mexicana de escuela mexicana para nuestros indios» (p. 19). Por otra parte, José Vasconcelos, *De Robinson a Odiseo. Pedagogía estructurativa,* Madrid, M. Aguilar Editor, 1935, p. 247, describe su proyecto de una Biblioteca Nacional, de la que formaría parte un Museo Colonial, y en éste: «En el lugar de honor, sobre el ábside, se representaría al obispo Quiroga, el primero que aplica la doctrina plena de Quetzalcoatl, cristianizando, fundando industrias y creando artes manuales y pinacotecas en el interior de Michoacán.»

Todas estas citas corresponden a una época en que, si bien se sentía la atracción hacia la obra de Quiroga, no se habían puesto de relieve sus verdaderos orígenes.

Aquí vemos a católicos, marxistas y pedagogos unidos por un objeto común de admiración, como Chambers lo ha sabido señalar en el caso europeo de Moro. Y lo más notable es que la coincidencia se produjera sin que los escritores mexicanos tuvieran aún conciencia de la relación entre uno y otro utopista. ¿No estribará acaso la razón de la insólita concordia establecida entre los pensamientos sociales que se combaten desesperadamente en la vida contemporánea, precisamente en la pureza ideológica del platonismo y de la cristiandad primitiva?

Después de haber sido aclarado el origen ideológico de las ordenanzas de Quiroga, el pensamiento de izquierda ha mantenido vivo el aprecio al utopismo de don Vasco. Con mayor precisión que antes, lo enfoca como pieza notable del universal, y éste, según es costumbre adoptada en las historias del socialismo, a modo de precedente de la escuela de Marx. Véase, por ejemplo, el comentario enfático de N. Bassols, en las pp. XX-XXI del prólogo a la traducción de la obra de John Straschey, *Teoría y práctica del Socialismo,* ediciones de la Universidad Obrera de México, México, 1938, donde asienta, después de interpretar la *Utopía* de Moro desde el punto de vista del materialismo histórico: «Tiene cierto interés local este problema de las relaciones entre la obra de Moro y el pensamiento y no como mero sueño, porque no hace mucho tiempo se discutió la cuestión a través de dos folletos». Cfr. asimismo Juan Gerónimo Beltrán, «La Utopía de Vasco de Quiroga», en *Futuro,* n.° 64, junio de 1941, pp. 5-7 y 10: «La catolicidad de don Vasco no se inspiraba ni regía por la estrechez dogmática. Por lo contrario, él era un rebelde, un descontento con la forma de organización de los hombres y con las desigualdades sociales de su tiempo.»

En cuanto a las últimas derivaciones del pensamiento católico, véanse más adelante las notas 38 y 39.

[37] N. León, *D. Vasco de Quiroga,* pp. 100-101.

temporánea, que combate ruidosamente el esfuerzo tendiente a esclarecer la formación humanista y el comunismo platónico de don Vasco[38].

Si el propósito que anima a los escritores es honesto dentro de la esfera intelectual, cabe pensar que el cristiano culto y generoso del siglo XVI excede espiritualmente a los modernos críticos, que lo juzgan más católico y seguro, si estrechan sus alcances a la medida de su propia cortedad de juicio y de ánimo. Esa literatura descansa sobre la ignorancia cómoda o la esperanza ingenua de que los movimientos del espíritu que pulularon en Europa, en las primeras décadas del siglo XVI, se detendrían por arte de magia ante el Atlántico, antes de emprender el curso emigratorio a las Indias. Pero los libros y las ideas de los indianos cultos demuestran todo lo contrario, y nunca sabremos la significación de aquel ambiente, si restringimos *a priori* la libertad y las consecuencias del estudio.

Negar en otro caso el sentido de un episodio, acerca del cual nos informa el actor, sería temeridad o partidismo. Afortunadamente, uno de los frutos de la historia es la posibilidad de comparar los pensamientos y actitudes de épocas diversas; y no sería insano desear que la anchura de miras del utopista de Nueva España redimiera a quienes pretenden salvarlo empequeñeciéndolo[39].

[38] Como ejemplos a este respecto pueden citarse: «Santo Tomás Moro» y «La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España», una conferencia por Justino Fernández y un ensayo por Edmundo O'Gorman, Alcancía, México, 1937, Juan Franco, «Temas metropolitanos. Un folleto interesante», en *Excelsior,* 4 de mayo de 1937, Eduardo Pallares, «La Utopía de Tomás Moore» [*sic*], en *El Universal,* 15 de junio de 1937.

Aparte de su orientación ideológica, estos escritos ejemplifican algunos de los graves defectos de que adolece la literatura polémica de nuestros días: irresponsabilidad del lenguaje, citas precipitadas que sacan de quicio autores y doctrinas, lecturas de segunda o tercera mano, paradojas que reducen el Renacimiento a una época de «tinieblas» y hasta la confusión del obispo Quiroga del siglo XVI con Abad y Queipo, que lo era en el XVIII.

Un escritor católico a quien no disgusta la unión de Quiroga con el pensamiento humanista —porque considera que el grupo español supo conciliarlo con la fe— es Alfonso Junco, quien escribió a este respecto un artículo en *El Universal,* 22 de mayo de 1937. Cfr. también su libro *Sangre de Hispania,* «El "utópico" Don Vasco», pp. 129-136, Colección Austral, núm. 159, Espasa Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires-México 1940. [Y posteriormente, «Don Vasco, realizador de utopías», *Ábside,* XXIX-2, México, 1965, 237-242.]

Un comentario apolítico y finamente cultural es el de Alfonso Reyes, «Utopías americanas», en *Sur,* Buenos Aires, enero de 1938, año VIII, pp. 7-16.

[39] En algún momento del desarrollo del erasmismo en España, comenta Bataillon, *op. cit.,* p. 561: «Toute la question est de savoir si l'orthodoxie était alors aussi étroite qu'elle allait le devenir bientôt.» De la misma manera, el comunismo platónico y cris-

Una última reflexión para terminar. Así como esta Universidad lleva el nombre de don Vasco en homenaje a su memoria, propongamos que sean honrados los lugares donde ensayó la vida utópica. El público, al visitarlos, debiera encontrar en ellos museos que conservaran reliquias, y explicaciones acerca de su relevante significación. Este tributo mantendría vivo el recuerdo de tan noble experiencia de la cultura hispano-americana.

tiano de Quiroga, natural y explicable en su época, alarma a quienes reclaman hoy el monopolio para usufructuar la histórica figura. Su grandeza evidente no les permite renunciar a ella, pero su amplitud les confunde. [Todo esto fue escrito antes de la apertura debida al Concilio Ecuménico Vaticano II (1965) y textos posteriores.]

Capítulo 10

EN EL CAMINO DEL PENSAMIENTO Y LAS LECTURAS DE VASCO DE QUIROGA *

Desde el año de 1937 hice una primera publicación que ponía en claro la influencia que ejerció el pensamiento utópico de Tomás Moro sobre el de Vasco de Quiroga. Este oidor de la Nueva España había escrito una sólida *Información en Derecho* en el año de 1535, en la cual proponía a su amigo el Consejero de Indias, doctor Bernal Díaz de Luco, que se organizara la vida de las comunidades de indios del Nuevo Mundo de acuerdo con las reglas de la isla de Utopía, concebidas por el célebre humanista inglés que llegaría a ser Canciller y luego víctima del rey Enrique VIII.

También quedaba patente que don Vasco, cansado de esperar decisiones generales de la corte española que no acababan de llegar, pasó a la acción creando como oidor y apoyando luego como obispo de Michoacán dos famosos hospitales-pueblos llamados de Santa Fe, cuyas constituciones seguían las reglas de la imaginaria isla creada por el genio político de Moro.

Mucha tinta corrió a partir de entonces en torno de este notable experimento social que tanto realce venía a dar al pensameinto y a la obra de la colonización española en América. A tal grado, que me sentí movido a reunir los escritos correspondientes en el libro que llevó por título *Recuerdo de Vasco de Quiroga,* Editoral Porrúa, México, 1965.

Seguí atento a las obras y los documentos que se publicaron después de ese año. Por fin, me resolví a presentar las notas que venía tomando

* Estudio publicado en *Memoria de la Mesa Redonda sobre Vasco de Quiroga,* Instituto Dr. José María Luis Mora, México, 1982, pp. 23-24, y en *Recuerdo de Vasco de Quiroga,* Editorial Porrúa, México, 1987, pp. 285-295.

en el artículo intitulado «Algunas páginas adicionales sobre Vasco de Quiroga», *Memoria* de El Colegio Nacional, tomo IX, núm. 2, año de 1979, pp. 65-96. Y en la *Memoria* del año de 1981, tomo IX, 3, pp. 11-32, apareció un Suplemento con información que no llegó a tiempo para figurar en aquellas adiciones.

Lectores avisados de tales artículos me sugirieron que escribiera una síntesis que pusiera en claro los resultados, sin el aparato erudito que en ellos figura. Es el objeto de esas líneas que *Cuadernos Americanos,* año XL, vol. CCXXXVI, núm. 3, mayo-junio, 1951, pp. 140-150, acogió generosamente. Digamos, de paso, que otro resumen sobre «La personalidd de Vasco de Quiroga» ya ha sido publicado en *Diálogos,* vol. 13, núm. 3 (75), El Colegio de México, mayo-junio de 1977, pp. 4-6, pero el enfoque es distinto al de las presentes páginas, que no tratan tanto del hombre que sobresale entre las figuras indianas del siglo XVI, como de su pensamiento y sus lecturas, según se promete en el título del ensayo.

Comencemos por recordar la posición de Vasco de Quiroga ante la debatida cuestión del justo título de la Corona de Castilla a la posesión de las Indias Occidentales, que mucho había preocupado a teólogos y juristas de reconocido prestigio como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de las Casas y otros de dentro o fuera de España.

Don Vasco piensa, ante todo, que el cristianismo tiene la obligación de dar la lumbre de su fe a los demás hombres para que puedan salvarse. Prefiere netamente la vía pacífica de la evangelización, porque

> a las obras de paz y amor, responderían (los indios) con paz y buena voluntad, y a las fuerzas y violencias de guerra, naturalmente han de responder con defensa, porque la defensa es de derecho natural, y tan bien les compete a ellos como a nosotors.

La distinción entre el infiel pacífico y el agresor la apoya expresamente en el Cardenal Cayetano; sin embargo, la esencia del razonamiento de Quiroga no consiste tan sólo en creer que sea más conveniente, desde el punto de vista moral y práctico, el método pacífico, sino en que éste no puede fallar:

> y de esto no se tenga duda, que evangelio es y no puede faltar, y palabra de Dios es, que pueden el cielo y la tierra faltar, y ella no, y de aquesto hay en esta tierra muchas y muy ciertas experiencias.

Ahora bien, la eventualidad de la resistencia guerrera del gentil no podía ser descartada del todo; y, en tal caso, don Vasco dice, con San Pablo, que la Iglesia debe rogar por los bárbaros,

> pero no para destruirlos, sino para humillarlos en su fuerza y bestialidad, y humillados, convertirlos y traerlos al gremio y misterio de ella y al verdadero conocimiento de su creador y de las cosas creadas. Contra estos tales, y para este fin y efecto, cuando fuerzas hubiese, por justa, lícita y santa, *servatis servandis,* ternía yo la guerra, o por mejor decir, la pacificación o compulsión de aquestos, *non in destructionem sed in aedificationem.*

En otros lugares compara esta acción con la caza más bien que con la guerra.

Para un jurista de tanto peso como Quiroga no puede pasar inadvertido que en ese razonamiento se involucra el punto del derecho de los infieles al dominio de sus reinos. Como traté de puntualizarlo en respetuosa polémica con el P. Benno Biermann, O. P., recogida en las páginas de la revista *Historia Mexicana,* de El Colegio de México, en los años de 1968 y 1969, no se refugia Quiroga en la tesis que había gozado de aceptación en los comienzos de la disputa indiana, según la cual, los infieles habían perdido sus jurisdicciones con el advenimiento de Cristo; así lo había sostenido con fuerza desde el siglo XII el canonista Ostiense, recordado en el siglo XVI, entre otros, por el destacado jurista de la Corte de los Reyes Católicos Juan López de Palacios Rubios.

En favor de los derechos de los infieles, no sólo invoca Quiroga la clara doctrina del Cardenal Cayetano, si bien excluyendo de sus efectos a la gente bárbara que carece de toda vida política, sino que también trae a colación el pasaje donde dice Juan Gerson, el célebre conciliarista francés y Canciller de la Universidad de París en el siglo XV, que entre los infieles y los injustos pecadores queda justamente tal dominio (o sea, sus propios derechos, dignidades, leyes y jurisdicción), porque no se funda en la caridad ni en la fe, y queda en ellos guardada o no guardada la caridad; el dominio civil o político es dominio introducido en ocasión del pecado, y la potestad eclesiástica del papa no tiene el dominio y derecho terreno y al mismo tiempo el imperio celeste de tal suerte que pueda a su arbitrio disponer de los bienes de los clérigos y mucho menos de los laicos, si bien se deba conceder que tiene en ellos cierto dominio regitivo y directivo, regulativo y ordenativo. Lo que hace decir a don Vasco que lo propio de estos naturales no se les puede quitar, aunque sean infieles, y se puedan y deban pacificar para bien los instruir y ordenar.

Quiroga cree que en favor de la Corona de Castilla existe ese poder y dominio directivo que, según el citado Gerson, tiene la cristiandad y sus cabezas en caso de necesidad y de evidente utilidad; como ésta sería, dice don Vasco, y es así para su conservación (de los indios) como para su buena conversión e instrucción, como para la bastante sustentación de la gente española que ha de residir en la guarda y defensa de la tierra, y para la suya de ellos. Porque quererse ordenar de manera que los súbditos queden miserables, agrestes, bárbaros, divisos y derramados, indoctos, salvajes como de antes, por aprovecharnos de ellos y para que mejor nos sirvamos de ellos como de bestias y animales sin razón hasta acabarlos con trabajos, vejaciones y servicios excesivos, sería una especie de *tiranía* de las que pone allí Gerson.

Todos estos argumentos, y otras referencias que omito, prueban que don Vasco no duda de que la cristiandad posee títulos justificativos para poder extenderse sobre las comarcas de los gentiles; pero en cuanto a la vía de la penetración, prefiere la pacífica a la guerrera; y en lo que toca al dominio, el político y bienhechor al tiránico y de explotación, que condena.

El valor que concede a la enseñanza de Gerson me ha movido, en «Algunas páginas adicionales...», a mencionar el prestigio de que gozó este autor en los comienzos de la vida cultural de la Nueva España. El obispo de México, fray Juan de Zumárraga, O. F. M., publica el *Tripartito de doctrina cristiana, a cualquiera muy provechosa,* de Gerson, en bella edición mexicana del año de 1544, en casa de Juan Cromberger, es decir, impresión por Juan Pablos; y por efecto de la enseñanza de los franciscanos, un humilde pintor o *tlacuilo* del pueblo de Tecamachalco toma el nombre de Juan Gerson, y pinta en la iglesia unos frescos que sobreviven, mientras su hermano adopta el nombre de Tomás Gerson. Ayuda a explicar todo esto la insistencia con la que aparecían en España las ediciones de la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis, atribuida a Gerson en las dos primeras décadas del siglo XVI.

En sus meditaciones y lecturas acerca del justo título a las Indias Occidentales, don Vasco se fija en la entonces difundida obra del alsaciano Sebastián Brant *Navis Stultifera,* o *Navío de los locos,* que, aparecida en alemán en 1494, había sido traducida pronto al latín y readaptada en francés e inglés con mucho éxito. La razón por la cual une este libro a la cuestión que le preocupaba acerca del derecho de la Corona de Castilla a las tierras del Nuevo Mundo, es la siguiente: Brant incluye en su obra un capítulo, «De Geographica Regionum inquisitione», donde men-

ciona al final del folio LXVI vuelta, edición de París, 1497, el descubrimiento colombino; y había añadido, entre otros, un verso que llamó «Regnum Christi», que aparecía después del relativo al Imperio Romano, y antes del concerniente a la Traslación del Imperio. Era natural que estos asuntos atrajeran la atención de Quiroga, tanto más cuanto que Brant, a quien llama «famoso letrado jurista», daba un sentido extensivo al reino de Cristo; decía, por ejemplo, «domini terra est», «Christus nempe fuit solus rex verus», «ad Christum coeli terraeque potestas: Pertineant soli, regnaque cuncta sibi», etc.

Don Vasco deduce de la lectura de la obra de Brant que:

> no se les haría a estos naturales agravio en su derecho por la orden de mi parecer u otra semejante,

y que

> para juntarlos (a los indios), ordenarlos, encaminarlos y enderezarlos, y darles leyes y reglas y ordenanzas en que vivan en buena y católica policía y conservación, con que se conviertan y conserven y se hagan bastantes y suficientes con buena industria para sí y para todos, y vivan como católicos cristianos y no perezcan, y se conserven y sean preservados y dejen de ser gente bárbara, tirana, ruda y salvaje, todo poder, y aun también obligación, hallo que hay por razón de la grande y notoria evidente utilidad y necesidad que veo, notoriamente por vista de ojos, que dello tienen.

Si el nexo entre el pensamiento de Quiroga y el de Tomás Moro había quedado expuesto desde 1937, ha sido más tarde cuando se ha vislumbrado la influencia que aquél parece haber recibido de Erasmo.

No porque se ignorara la huella que el erasmismo dejó en los albores de la cultura hispanoamericana, la cual había quedado al descubierto desde los memorables trabajos de Marcel Bataillon, José Almoina, José Miranda y otros investigadores [1]. Y aun antes por las conexiones que supo

[1] M. Bataillon, «Erasmo y el Nuevo Mundo», en *Erasmo y España,* traducción de Antonio Alatorre, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1950, 2 vols., II, p. 435 y ss. José Almoina, Edición, Introducción y Notas a la *Regla Cristiana Breve,* mandada publicar por Fray Juan de Zumárraga, en México, por Juan Pablos, 1547 (véase la *Bibliografía Mexicana del siglo XVI,* de Joaquín García Icazbalceta, México, 1886, n.° 13, con reproducción de la portada entre las pp. 22 y 23). La edición al cuidado de Almoina corrió a cargo de la Editorial Jus, México, 1951. José Almoina había publicado anteriormente su estudio sobre *Rumbos heterodoxos en México,* Universidad de Santo Domingo, vol. LIII, 1947, que dedica buen número de páginas a Zumárraga, estando des-

descubrir en México don Joaquín García Icazbalceta al estudiar la personalidad y la obra del primer obispo y arzobispo, don fray Juan de Zumárraga. Pero en el caso de Quiroga faltaba la prueba concreta que al fin ha aparecido.

Se debe el hallazgo al estadounidense Ross Dealy, autor de una tesis y de artículos desprendidos de ella sobre Vasco de Quiroga. Identifica una nota marginal que figura en la *Información* de 1535, proveniente de la *Paraclesis* de Erasmo, que en la edición hecha por Dámaso Alonso en Madrid, en 1932, p. 460, aparece traducida así al castellano:

> Ciertamente con estas tales armas (la filosofía de Cristo escrita en los corazones y manifestada por el buen vivir) muy más presto traeríamos a la fe de Jesu Christo a los enemigos del nombre cristiano, que no con amenazas ni con guerras; porque puesto caso que ayuntemos contra ellos todas cuantas fuerzas hay en el mundo, cierto es que no hay cosa más poderosa que es la misma verdad por sí.

Si recordamos que en la hipótesis plausible de Bataillon, la *Información* fue enviada por Quiroga a Bernal Díaz de Luco, viene a punto tener presente que, según el mismo autor, el doctor Bernal cuenta poderosamente «en el corro de seguidores hispanos del humanista bátavo», pero dentro de la línea moderada. Asimismo Quiroga mantenía vínculos intelectuales estrechos con fray Juan de Zumárraga, de cuyo erasmismo han quedado pruebas fehacientes.

Ahora bien, con el paso del tiempo, don Vasco es investido de la mitra de Michoacán, y como obispo ejerce funciones inquisitoriales. En su obispado se distingue un fraile franciscano de origen francés, Maturino Gilberti, autor de un valioso *Vocabulario en lengua de Mechuacán,* que se imprime en casa de Juan Pablos en la ciudad de México, en 1559, dirigido al propio muy ilustre y reverendísimo obispo de Mechoacán, don Vasco de Quiroga. Asimismo, fray Maturino compone otra obra, el *Diá-*

tinado el capítulo IV al «Erasmismo en México», p. 123 y ss. José Miranda, «El erásmista mexicano fray Alonso Cabello», Universidad Nacional Autónoma de México, *Cuadernos del Instituto de Historia,* Serie Histórica n.° 2, México, 1958, estudio que fue recogido en la obra de José Miranda, *Vida colonial y albores de la Independencia,* Secretaría de Educación Pública, Sep-Setentas 56, México, D. F., 1972 p. 99 y ss., en la Parte II dedicada a Vida Religiosa, p. 83 y ss. Se refiere a los evangelizadores y a la labor social presidida por la fraternidad cristiana, a la renovación cristiana y el erasmismo en la Nueva España.

logo de Doctrina Cristiana, en tarasco, impresa también en casa de Juan Pablos, en 1559. Pero

> por contradicción del obispo y religiosos de la dicha provincia —de Mechoacán— se mandó que no se vendiesen ni divulgasen (los muchos cuerpos que de ella se habían hecho) y por cédula real se ordenó que se corrigiesen los cuerpos del dicho libro... y no se halló cosa que se debiese corregir.

Todavía en 1575 el Rey manda al Arzobispo de México que vea el dicho libro y le examine y haga traducir, y así traducido lo envíe al consejo con su parecer, para que visto se provea lo que convenga. El pleito había durado más que la vida de Quiroga, pues éste había fallecido el 14 de marzo de 1565. Fray Maturino se distanció de don Vasco y lanzó acusaciones contra él en 1563, relativas a la construcción de la catedral en Pátzcuaro, a la rivalidad entre el clero diocesano y el regular, y a la cuestión de los diezmos de los indios. Fue un pleito desafortunado entre dos grandes personalidades religiosas, pero debemos recordarlo porque la denuncia del *Diálogo* de Gilberti por don Vasco comprendía el cargo de que era obra sospechosa y que contenía proposiciones inaceptables para la fe. Siete proposiciones «malsonantes» hallaron los inquisidores que les parecían punibles, y por lo menos cuatro tenían modalidades erasmistas. Por último, uno de los estudiosos de esta cuestión, el profesor Elías Trabulse, observa que las inclinaciones erasmistas de Gilberti se ponen aún más de manifiesto en la traducción que hizo al tarasco de la obra *Luz del alma christiana,* Valladolid, 1554, del conocido erasmista español Felipe de Meneses, O. P.

Cabe preguntar, a la vista de este incidente, si la temprana inclinación erasmista de Quiroga se había agotado con el paso del tiempo, y si ahora se ponía a tono con la reacción antierasmista oficial predominante en España al mediar el siglo XVI. Pudiera ser que el cambio de posición y los deberes inquisitoriales del obispo hubieran producido ese efecto, pero conviene distinguir en la vasta panoplia del pensamiento erasmista cuáles eran los aspectos que convenían al temperamento de Quiroga, y averiguar de manera concreta si hubo rasgos erasmistas de la doctrina de Gilberti que merecían ahora su reprobación.

Cito también en «Algunas páginas adicionales...», en relación con estos cambios de tiempo y de atmósfera intelectual, la emotiva memoria que recibe el contador Hortuño de Ibarra de las cosas que ha de tratar

con S. M. y Real Consejo de Indias, y en Roma con Su Santidad, firmada en 1560 en la ciudad de México por los provinciales fray Pedro de la Peña, O. P., fray Francisco de Toral, O. F. M., y fray Alonso de la Veracruz, O. S. A. Uno de los capítulos le encarga que trate con el Inquisidor General sobre la proposición que está en la doctrina del santo obispo fray Juan de Zumárraga (de inspiración eraşmista), y le diga cómo acá se ha sentido mucho, así entre los españoles como entre los indios, el haber en estos tiempos dado a entender que era herética su doctrina, siendo como es la doctrina, al parecer de los firmantes, tan católica, y el haber sido tan estimado (el obispo Zumárraga) en santidad, ejemplo y vida. Que manden ver allá la doctrina y verán si es así o no; y lo que cerca de ello mandaren, están aparejados para obedecer.

El paso del tiempo, a veces, contrae los espíritus por efecto de acontecimientos y doctrinas que vienen a cambiar los términos en los que se plantearon antes las cuestiones.

Otro hallazgo de Dealy que conviene tener presente se refiere estrictamente al pensamiento jurídico de don Vasco.

Éste había recomendado a Bernal Díaz de Luco la adquisición de un libro que intitula: «Suma de las Leyes mandadas sacar por el Rey Alarico, cristiano y godo, y (a lo que piensa) por ventura de las Españas, que parece que las hace ser de más autoridad, demás de ser sacadas del cuerpo de las leyes del cristianísimo Emperador Teodosio y de las Novelas del Emperador Valentiniano Augusto y de otros Emperadores a quien tanto San Ambrosio alaba en sus epístolas, y de las sentencias y pareceres de los jurisconsultos Cayo y Julio Paulo, no de menor autoridad por ventura que las otras leyes del Cuerpo del Derecho Común de los emperadores que tenemos, de donde estas sumas o las más de ellas se sacan, pues según leyes del reino, tampoco se pueden alegar las otras incorporadas en el Cuerpo del Derecho Civil, sino solamente por razones naturales de sabios varones.» Quiroga dice al destinatario de la *Información* que si no tiene este libro, no esté sin él, por ser muy breve y bueno y corregido, y por bueno, breve y compendioso estilo puesto lo que dice. Y por tal piensa en lo que dirá ayudarse de él, antes que de otra parte. En efecto, lo hace así al discutir a fondo el espinoso tema de la esclavitud de los indios.

Dealy ha identificado esta obra como la editada por Pedro Giles (el amigo flamenco de Tomás Moro que figura en la *Utopía),* e impresa probablemente en Lovaina, en el año de 1517, bajo el título de *Summae sive argumenta legum diversorum imperatorum...* He mostrado, en «Algunas pá-

ginas adicionales...», la rareza actual de esta obra, pues no se encuentra en los catálogos de la Biblioteca Nacional de París ni en los de la Biblioteca del Congreso de Washington. Existe, en cambio, en los del Museo Británico. Y estaría en México si la selecta biblioteca del obispo Quiroga hubiera corrido mejor suerte y se conservara en nuestros días.

Señalo los estudios de Gustav Friedrich Haenel sobre este famoso *Breviarium Alarici,* del cual ya decía a mediados del siglo XIX: «Liber rarissimus est», indicando que lo poseían las bibliotecas de Basilea, Heidelberg, Munich y Rostock.

Dealy también advierte que Quiroga cita una carta de San Basilio que había sido traduccida recientemente del griego al latín por Guillermo Budeo, a quien don Vasco llama «honra y gloria en estos tiempos de la escuela de Francia». Esta cita ayuda de nuevo a valorar la amplitud de los conocimientos literarios de Quiroga y cómo los mantenía al día en el vasto campo del humanismo, puesto que Budeo era otro amigo y corresponsal importante de Moro y de Erasmo. Mas téngase en cuenta que no se trata de una cita ornamental, ya que en relación con ella escribe don Vasco que el Papa y el Emperador Rey, nuestro señor, han mandado, principalmente, que se procure edificar a los naturales, conservarlos, convertirlos y pacificarlos, y no destruirlos ni irritarlos, trayéndoles la mano blanda, halagándolos, como lo dice el santo y gran Basilio en las palabras originales que copia de una epístola suya sacada poco ha de griego en latín por Guillermo Budeo, «que pocos días ha yo tuve a las manos».

Dos temas más deseo mencionar antes de poner término a este resumen, que corre el riesgo de alargarse demasiado si ha de recoger todos los matices del pensamiento y todas las tazas de las lecturas de don Vasco.

Uno de ellos se relaciona con el aprecio que muestra Quiroga por la elocuencia de los oradores indígenas. Ya en estudios anteriores señalé el notable pasaje en el que don Vasco recuerda a su amigo Bernal Díaz de Luco que, yendo con la Corte en camino de Burgos a Madrid, conversaron sobre el Villano del Danubio, que asombró al senado romano con sus justos argumentos de queja por la opresión y la codicia de ese pueblo dominador.

Posteriormente, este célebre pasaje del ensayo sobre Marco Aurelio debido a Antonio de Guevara (1480-1545), que había merecido la atención de Américo Castro, ha sido estudiado con amplitud en la excelente tesis de Agustín Redondo sobre Guevara, publicada en Ginebra por la

Librería Droz, en 1976. Este autor enfoca bien el ambiente europeo que da nacimiento al relato y tiene presente asimismo la repercusión que tuvo la conquista de América en su desarrollo.

El otro tema, último pero no menos importante, tiene que ver con las traducciones, que tanto atrajeron la atención de los hombres de letras de la época de la que tratamos.

Dice Quiroga que el autor Tomás Moro fue gran griego y gran experto y de mucha autoridad, y tradujo algunas cosas de Luciano, de griego en latín, donde como ha dicho se ponen las leyes y ordenanzas y costumbres de la edad dorada y gentes simplicísimas y de oro de ella, según que parece y se colige por lo que en su República dice de éstos (utopienses) y Luciano de aquéllos en sus *Saturnales.*

Quiroga, a su vez, emprende la traducción del latín al castellano de una parte de la *Utopía* de Moro, que describe así:

> Aunque para mayor justificación de lo dicho, y para cumplimiento de lo que por otras tengo expuesto, suplico se vea también el preámbulo y razonamiento que aquí al fin de ésta envío, como lo prometí, donde se alterca a mi ver esta y otras dudas que en esto podría haber por otra parte, y avisos muchos que de él se pueden tomar para en ello, harto sabia y sutil y aun a mi ver no menos verdaderamente si no me engaño, y por asaz elegante estilo a lo menos en el latín donde yo a la letra lo saqué y traduje para este fin y efecto y porque a todos fuese más familiar y no se les defendiese algún rato como hizo a mí algo, con todo quitado, aunque no de la sustancia e intento de la sentencia para mejor aplicarlo a mi propósito.

Obsérvese que Quiroga encuentra elegante el estilo latino de Moro, le parece dificultoso y a él se le defendió algún rato, y en su traducción, que tiene por objeto hacer el texto más familiar a todos, lo aligera «con todo quitado», aunque conserva la sustancia y el intento de la sentencia para mejor aplicarlo a su propósito.

Aclaro, en «Algunas páginas adicionales...», p. 92, que Quiroga se refiere a la parte de la *Utopía* donde Moro «en manera de diálogo» parece que se propone alegar, fundar y probar por razones las causas porque sentía por muy fácil, útil, probable y necesaria la tal república entre una gente tal que fuese de la cualidad de aquesta natural de este Nuevo Mundo, que en hecho de verdad es cuasi en todo y por todo como él allí, sin haberlo visto, la pone, pinta y describe. Ese diálogo comienza en el Libro Primero de la obra, y a él parece referirse don Vasco como ob-

jeto de su traducción. Por ejemplo, cuando Rafael Hitlodeo aparece diciendo:

> No me extraña que opines así (sobre la dificultad de imaginar qué papel iban a desempeñar los magistrados entre hombres que no admiten entre sí ninguna diferencia), pues no tienes la menor idea de la cuestión o tienes una falsa. Si hubieses estado conmigo en Utopía y conocido personalmente sus costumbres o instituciones —como lo hice yo, que viví allí más de cinco años y nunca me hubiese marchado, a no ser por mi deseo de dar a conocer aquel nuevo mundo—, confesarías abiertamente que jamás y en ninguna parte habías visto pueblo mejor ordenado que aquél.

Naturalmente, este introito mueve al interlocutor a pedir a Rafael que describa esa isla, y que, lejos de ser conciso, vaya presentando hombres, costumbres, instituciones, ciudades, campos, ríos, cuanto, en una palabra, le parezca que quieren conocer los oyentes, teniendo en cuenta que el afán de éstos es enterarse de todo lo que aún ignoran. A continuación viene el discurso de Hitlodeo acerca de la mejor organización de un estado, que forma el Libro Segundo de la *Utopía.*

Cabe, por ello, conferir a Quiroga el título de primer traductor conocido de una parte del texto latino de la *Utopía* a la lengua castellana, labor que concluye siendo oidor en la ciudad de México en 1535, si bien por desgracia no ha aparecido hasta ahora el documento que el propio don Vasco anunciaba que enviaría al fin de su *Información,* ni conocemos su extensión.

Como es sabido, suele considerarse —no sin razón para los efectos prácticos— como primer traductor de la *Utopía* al castellano a don Antonio de Medinilla y Porres, que solamente se ocupó del Libro Segundo, y lo imprimió en la ciudad española de Córdoba en 1637, con un juicio sobre *Utopía* y su autor por don Francisco de Quevedo Villegas.

Se había mantenido el aprecio por Tomás Moro en España y en Portugal, visto sobre todo como un mártir de la fe católica. Existe la elogiosa *Vida de Thomas Moro* por Fernando de Herrera, impresa en Sevilla en 1592 y reimpresa en Madrid en 1617. Todavía lo llamaba don Juan Bautista Valenzuela Velázquez «único lustre y ornamento de la ingrata Britannia», en discurso editado en Sevilla en 1638.

Pero la obra misma de *Utopía* había conocido desventuras en los Índices de la Inquisición de España y de Portugal a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Y no deja de ser curioso que el sobrino de don Vasco, el arzobispo de Toledo y cardenal, don Gaspar de Quiroga, en el Ín-

dice de los Libros Prohibidos que publica como Inquisidor General en Madrid, en 1583, tuviera que explicar que cuando se hallaren en ese Catálogo prohibidos algunos libros de personas de grande cristiandad y muy conocida en el mundo (entre ellas cita a Tomás Moro junto a Fray Luis de Granada y al maestro Juan de Ávila), no es porque los tales autores se hayan desviado de la santa Iglesia romana, sino por la falsa atribución o por el carácter de las citas o por no convenir que anden en lengua vulgar o por contener cosas que, aunque los tales autores píos y doctos las dijeron sencillamente y en el sano y católico sentido que reciben, la malicia de estos tiempos las hace ocasionadas para que los enemigos de la fe las puedan torcer al propósito de su dañada intención. Por lo que toca a Portugal, es sabido que la *Utopía* es incluida en el Índice de autores de dañada memoria, de 1624, compilado por iniciativa de don Fernão Martins Mascarenhas, obispo de Algarve e Inquisidor General; pero no ataca al autor, que es considerado «Angliae Ornamenti eximii», sino que prohíbe la *Utopía,* en todo, porque recomienda mucho que es repugnante al estado de la república cristiana.

Todo esto contribuye a demarcar la posición de don Vasco de Quiroga en los años treinta y siguientes del siglo XVI. Y ayuda no poco a enaltecer el valor de su pensamiento y de su actividad en la Nueva España.

PARTE V

SOBRE FRAY JERÓNIMO DE MENDIETA

Capítulo 11

EL SERVICIO PERSONAL DE LOS INDIOS EN LA NUEVA ESPAÑA (1576-1599)*

Abramos un paréntesis para recoger las noticias y opiniones de algunos historiadores sobre el gobierno del virrey conde de Monterrey.

Fray Jerónimo de Mendieta, O. F. M., en su *Historia Eclesiástica Indiana* (edición Madrid, 1973), refiere que cuando llegó a Nueva España el virrey don Gaspar de Fonseca y Zúñiga, conde de Monterrey, no permitió que en tiempo de la pestilencia que azotó el fin del año 1595 y entrando el de 1596, al tiempo que el autor esto escribía, fuesen en alguna manera apremiados los indios a acudir al trabajo personal de los españoles no obstante que la mayor parte de las sementeras de trigo estaban por coger, lo que otro virrey pasado no hiciera [parece pensar en don Martín Enríquez], sino ponerlos en aprieto, como si de derecho divino debieran este servicio. Y con esta largueza han podido respirar y volver en sí.

El virrey dio ayuda a los enfermos, y para los pueblos y provincias fuera de México escribió a los alcaldes mayores y corregidores que pusiesen toda diligencia en la cura de los enfermos, y se les proveyese lo necesario de las sobras de los tributos y bienes de sus comunidades (II, 99: libro IV, cap. XXXVI). Comenta Mendieta que, acabados los indios, no sabe en qué ha de parar esta tierra sino en robarse y matarse los españoles unos a otros (p. 100).

Se queja —hacia 1597— de que en los pueblos de indios se pongan obrajes, a los que llama cuevas de ladrones, y dice que en todas las visi-

* Estudio publicado en *El servicio personal de los indios en la Nueva España, 1576-1599*, tomo III, El Colegio de México/El Colegio Nacional, México, 1984, pp. 86-88, 117, 125-135, 154-165.

tas se halla que les hacen maldades a los indios. Si son necesarios para la república, se podrían poner en pueblos de españoles y vedarlos en los de indios. Los dueños son los mayores ladrones, pues hurtan y saltean a los hombres libres, y los encierran y tienen cautivos como en tierra de moros, y los indios que allí se crían, entrando y saliendo, roban las casas de los vecinos del pueblo si se descuidan; estos indios de los obrajes, o gañanes, o criados de españoles, no oyen misa, y tienen licencia para vivir en la ley que quisieren, como gente que no entra en cuenta de los que por cuenta y razón, orden y concierto, son regidos en el pueblo (II, 90-91: libro IV, cap. XXXIII).

También dice que los alcaldes nayores y corregidores, ordinariamente son de los españoles que viven entre los indios, y lo mismo los escribanos e intérpretes, y no pretenden otra cosa sino aprovecharse, pidiendo a los indios el maíz, las aves, los huevos, la yerba y lo demás que tienen, por la mitad de lo que vale, no sólo para el sustento de sus casas, sino también para revenderlo y ganar al doblo, sin otras mil sacaliñas. También lamenta los malos ejemplos que los indios reciben de algunos eclesiásticos (II, 96: libro IV, cap. XXXV).

Hay un pasaje en la *Historia* de Mendieta, libro IV, capítulo XXXV, p. 509 de la edición de 1971, que incidentalmente arroja luz sobre el estado del trabajo de los indios al tratar de su enseñanza en lectura y escritura. Dice así:

> Yo me acuerdo de cuando muchos de ellos, así principales como plebeyos, de su voluntad se aplicaban a saber leer y escribir, y con lo que aprendían se ocupaban en cosas de devoción, y nos las pedían con instancia a los frailes para trasladarlas, y se ejercitaban en ellas con harto aprovechamiento; mas ahora a sus hijos no los podemos traer a las escuelas, ni hay quien se aplique a cosa de saber ni entender, porque unos quieren más ser arrieros, carreteros, pastores o estancieros y criados de españoles, para con aquello eximirse de la pesada rueda que anda en los pueblos de indios con el servicio personal de por fuerza y trabajos ordinarios de su república, que aplicarse a lo que dicho tengo. Y también porque los que se quedan en sus pueblos tienen harto que hacer en poder vivir y hallar tiempo para curar de sus sementeras y pobres granjerías con que sustentarse, ayudándose de sus hijuelos desde que saben andar, sin acordarse de que aprendan algo para conocer a su Dios y procurar de servirle y salvar sus ánimas.

[Es conocida la tendencia de Mendieta a combatir el servicio personal forzoso por tandas, y este párrafo no es ajeno a ella cuando pone

dicho servicio y la pobreza de los indios de los pueblos como causas que los alejan de la enseñanza de los frailes. Mas asimismo advierte el recurso que encuentran los indios de entrar en servicio de españoles para evadir la obligación de acudir a las tandas forzosas que les tocan cuando quedan en los pueblos. Es de creer que cuando Mendieta escribe ese párrafo de su obra, ya había alcanzado ese movimiento una amplitud suficiente para ser señalado.] [1].

Se conserva un Memorial que fray Jerónimo de Mendieta dio al comisario general fray Alonso Ponce, con motivo del Tercer Concilio Mexicano, de 1585. Reitera que el repartimiento para sementeras, edificios y otras granjerías es inicuo, injustísimo y lleno de crueldad. Debe cesar. El jornal de medio real por día, sin manutención [se insiste en ello], es insuficiente[2].

Los razonamientos de Mendieta fueron incorporados en el parecer extenso de los franciscanos al Concilio, que se refiere a la duda de si los indios concedidos por razón de bien público para obra de las iglesias y monasterios, o para sementeras y minas, podrían ser empleados en trabajos de utilidad particular. Concluyen:

> el repartimiento para el servicio del bien universal y sustento de la república tenemos por malo e injusto, pero mucho peor tenemos el mesmo repartimiento para aprovechamiento de... particulares, que con la sangre y sudor destos naturales se quieren enriquecer, no les pagando su trabajo conforme a justicia, como no lo es dándoles solamente medio real cada día[3].

Mendieta, teniendo en cuenta que parecería cosa dura quitar totalmente de golpe el servicio y el repartimiento de indios, propone cinco puntos para moderarlo provisionalmente: 1) Abolición total del servicio para minas. 2) Los indios no sean sacados de sus pueblos o distritos para ningún servicio. 3) No se repartan de cada pueblo más indios de los que cómodamente pudiesen dar para los servicios. 4) No trabajen los domin-

[1] Por lo que toca al aspecto de la enseñanza, ha prestado atención al pasaje de Mendieta el historiador L. Gómez Canedo, *La educación de los marginados durante la época colonial...*, México, 1982, pp. 49-50.

[2] *Códice Mendieta,* II, pp. 20-28. Citado por L. Gómez Canedo, *Evangelización y Conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica,* Porrúa, México, 1977, p. 128.

[3] J. A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano,* Biblioteca Porrúa, México, núm. 27, 1963.

gos, sino de lunes a sábado. 5) Les den cada día de jornal un real y la comida[4].

Ya sabemos que los franciscanos de Nueva España condenaban el repartimiento de servicios forzosos de los indios. Fray Jerónimo de Mendieta había quedado en la provincia después del III Concilio Mexicano de 1585, y fray Gaspar de Ricarte había ido a España en contra del repartimiento sobredicho. Se conserva una carta dirigida a éste que se atribuye verosímilmente a Mendieta y se encuentra entre documentos de 1585-1587[5].

Dice el autor de dicha carta que cuando vino esta flota que ahora vuelve a España, trajo nueva el padre fray Alonso Ximénez, de cómo Ricarte quedaba en Madrid, y había tenido audiencia a su contento con los señores del Consejo de Indias, y por medio suyo se debió de proveer la cédula que entonces vino que se pagase un real de jornal por cada día a los indios que se alquilan, y ella se publicó, y mal supo a algunos españoles; pero no sabe el que escribe si se guardará, según lo poco que a los que gobiernan se les da por el favor de los indios, y lo mucho que procuran ayudarse unos a otros los españoles. Esta cédula que vino, buena es y necesaria, porque remedia uno de los agravios que se hacen a los indios del repartimiento en darles tan poca paga, que aun no basta para mantenerse, aunque no lo remedia del todo, porque puesto caso que generalmente se mande dar un real por cada día, sabemos que los indios son aptísimos para engañarlos [léase ser engañados] y hacer burla de ellos, y que hay muchos españoles tan faltos de conciencia que les levantan mil rabias para servirse de ellos de balde y no pagarles o les hacen tales obras, que ellos mismos huelgan de huírseles sin paga, y aun sin ropilla, que les tienen tomada como por prenda de que no se huyan. El verdadero y único remedio es quitar de todo punto los repartimientos que ahora hay de indios de servicio de por fuerza, pues están instituidos con falso título de necesidad de república para cultivar los panes; y sabemos que más abundaría el pan y las demás vituallas, si la mitad de la diligencia que en estos repartimientos forzosos se pone, pusiesen en hacer sembar a los indios en sus propios pueblos, trigo y las demás cosas que, según la calidad de las tierras, se pudiesen hacer. Y sabemos que a los españoles que

[4] L. Gómez Canedo, *op. cit.*, p. 129.

[5] La publica J. García Icazbalceta en el *Códice Mendieta. Documentos franciscanos. Siglos XVI y XVII*, tomo II, *Nueva Colección de Documentos...*, t. V, p. 3, doc. LXI. Además de los documentos que llevan el nombre de Mendieta, se le pueden atribuir otros comprendidos entre los números II y XCVIII. Nos limitamos a extractar lo relativo al servicio personal.

tratan bien a los indios nunca les faltan obreros voluntarios para sus sementeras. Cuanto más que pues los españoles están esparcidos por toda la tierra en pueblos de indios, con mandar que en cada pueblo hubiese repartimiento de cierto número de indios, conforme a la vecindad que tiene, para que sirvan en el mismo pueblo a los españoles que allí hubiere y a los indios principales y viudas y huérfanos, no podía haber falta de servicio, y el tal repartimiento sería piadoso y útil a la república y no perjudicial a los indios que se alquilasen, pues no salían de su pueblo. [Este remedio de localizar el trabajo en los pueblos de origen de los indios evitaba el daño del traslado de los trabajadores, pero podía agravar la tensión entre españoles e indios por la posesión de tierras en los términos de los pueblos de naturales, en detrimento de éstos.]

Para los que envían forzosos a minas (que es aun para entre infieles crueldad inhumana), se debería poner con más cuidado el remedio, porque casi todos van muy lejos de sus casas, y en partes por tierras enemigas donde los matan, y si escapan, mueren en las minas o volviendo a sus tierras, y pues hay tantos negros y chichimecos cautivos, yo no sé por qué no se daría orden que éstos cultivasen las minas y no los indios libres que sustentan la república y dan su tributo al Rey, despoblando los pueblos de sus moradores.

Demás de este artículo (del repartimiento de indios) que es uno de los principales o el que más está en necesidad de remedio en esta región, hay otros muchos.

El autor de la carta recuerda que él se ha quejado mucho sin resultado en los tiempos en que el licenciado Ovando fue visitador del Consejo de Indias como lo sabe bien el secretario Juan de Ledesma. Y lamenta el excesivo culto al dinero de los cristianos, y piensa que serán castigados, como ya lo están siendo, con los chichimecos y el corsario inglés.

En esta correspondencia figura también un «Memorial de algunas cosas que conviene representar al rey don Felipe... para descargo de su real conciencia»[6]. Va una carta de fray Hierónimo de Mendieta datada del convento de San Francisco de la ciudad de Los Ángeles, el 15 de abril de 1587. Luego dice (p. 17) que cerca de los curatos añadió los apuntamientos que se siguen, para que se den a entender a S. M. y a su Real Consejo. E incluye ocho páginas y media (a partir de la p. 20), «cerca del repartimiento que se hace de los indios libres para servir forzosamen-

[6] *Ibid.*, t. V, p. 7.

te a los españoles». Explica que el año de 1584, gobernando en Nueva España el arzobispo de México don Pedro Moya de Contreras, se propusieron y ventilaron entre muchos letrados tres cuestiones: Primera, si este tal repartimiento como se hace de hecho se puede hacer de derecho. Segunda, si el salario o jornal de medio tomín que se da por un día de trabajo a los indios es suficiente paga. Tercera, si en el tiempo presente tienen obligación los que gobiernan esta Nueva España a quitar estos repartimientos y dejar los indios en su libertad. A estas cuestiones respondió docta, cristiana y difusamente el padre fray Gaspar de Ricarte, predicador que a la sazón era en el Convento de San Francisco de México, el cual, con ferviente celo, se embarcó para España para informar a S. M. de cómo en este caso estaba encargada su Real conciencia, y «me dejó una copia de la respuesta que había dado, y lo que era su sentimiento». Mendieta, siendo preguntado por el padre Comisario General que a la sazón era, lo que sentía en esta materia, respondió brevemente con su poco saber lo que se sigue: Jesús, María. A la cuestión propuesta, si el repartimiento de los indios que en esta Nueva España se hace, compeliéndolos al servicio de los españoles en sus sementeras, edificios y otras granjerías, se puede hacer de justicia y derecho, así como se hace de hecho, responde que no. Es inicuo, injusto y lleno de crueldades, y se prueba: Primero. Si con alguna causa se pudiese sustentar o justificar, sería por una de estas tres: o por arraigo de los españoles que se acomoden en la tierra para la seguridad de ella como cosa importantísima a los mismos indios en la conservación y sustento de su cristiandad; o por la necesidad de estos españoles de provisión, pan para sustento; o por sacarlos (a los indios) de su holgazanería. Pero ninguna de estas tres causas corre en el caso, luego no se puede justificar el repartimiento para que deje de ser injusto. Por lo primero, los españoles están dueños de Nueva España y los indios sujetos, así que esto es más perjudicial a los indios que beneficioso. Además, están servidos sin lo del repartimiento, porque generalmente tienen la casa llena de negros, chichimecas y mulatos esclavos o indios que, por libertarse de sus pueblos y estar más en el vicio, se juntan a los españoles. Además, sería mejor que los indios cultivasen los campos en sus propios pueblos. Esto es lo único que se debería pretender de los indios fuera del tributo a S. M. o encomenderos. Y a los españoles los servirían indios que de su voluntad se alquilasen, y además se podría obligar a los vagabundos, mulatos, mestizos y españoles, y se disminuirían los vicios. Y por lo tercero, les dan tanto trabajo que se están acabando los indios y para ocuparlos basta lo dicho de sembrar en sus pue-

blos, que ahora se les pierden por falta de tiempo. Segundo, ser inicuo el repartimiento. Obligan a los indios por serlo solo y no a los vagos ya citados que hacen daño, siendo así que a los indios por más débiles se les debería proteger más que a otros, y sería justo nos acordásemos *quod tibi non vis alteri non facias,* y sintiera si alguien viniese a España e hiciese con los naturales lo que se hace con los indios en el servicio forzoso y repartimiento. Tercero, en la forma en que ahora anda el repartimiento es como si repartieran corderos en cueva de lobos, pues la mayor parte de los españoles los llevan como presa habida en buena guerra, les dan palos por el camino y los llaman perros y otras cosas peores; y llegados (los indios) a sus casas (de los españoles), les quitan los negros o criados que los españoles tienen la comidilla y la ropa como en prenda para que no se huyan y encerrarlos en unas pocilgas y hacerlos trabajar días y noches cuando hay luna, fiestas y no fiestas, y luego hacerles tales obras que se van al fin sin paga y ropa, y para que se entienda lo que en este caso pasa, yo sé sacerdote que le confesó un labrador haberse quedado en aquel año con más de 2.000 mantas o tilmas de los indios que le daban de repartimiento. Los jueces de repartimiento son sus mayores verdugos, porque procuran vayan muchos por su *certum quid* que tiene de cada indio, y sobre esto trae acosados a gobernadores y principales y los trae presos de pueblo en pueblo y los trata peor que si fueran sus negros; y no pone cuidado en desagraviar a los maltratados por los españoles; porque en regla casi general que al español le duele poco el trabajo del indio y sólo piensa en su provecho. Cuarto, acaba los indios este repartimiento, luego es perjudicial a España. Quinto, habría detrimento de la Real Hacienda al faltar los indios, porque perdería los provechos de tributos, etc., y además porque perdería la obediencia de estos reinos, pues sólo quedarían mulatos, mestizos, negros, que son peores. Los indios son muy mansos y pacíficos y mantienen la paz. Sexto, resulta deshonor e infamia para España, por haber destruido este pueblo bueno que Dios le dio, y Reyes y Príncipes que lo consintieron, ¿qué cristiandad y temor de Dios podían tener? Séptimo, correría peligro la salvación de los Reyes, que tendrían que dar cuenta a Dios del servicio personal como se usa. Octavo, concluyo ser injusto el repartimiento y pésimo por perjudicial a la fe católica y cristiana, la cual temo tienen por odiosa los indios, como la tuvieron los moros por las malas obras que les hacían los cristianos y malos ejemplos, y por lo mismo son odiosos a todos los infieles, por lo que se recataron los chinos y han puesto mucho cuidado en que no se dé entrada en sus tierras a los cristianos. De todo acá tienen noti-

cia. De aquí se deduce que tienen obligación de quitar los repartimientos los que gobiernan enseguida (Tercer punto), mayormente si es cierto que vinieron cédulas reales de S. M. mandándolo, y por haberle enviado información de acá en contrario se suspendió e impidió el cumplimiento de dichas cédulas. Cuanto al segundo punto, no cabe duda ser poco medio real al día y que el indio se mantenga. Si se pagase más el trabajo en lo que vale, no pedirían (los españoles) tanto (servicio) como ahora piden. Sería duro quitar de golpe el servicio y repartimiento, se puede moderar y hacerlo tolerable para que no se siguiesen de él los daños representados, guardando las condiciones siguientes: 1) Que ningún indio libre sea compelido a ir a trabajar a minas, esto aun los gentiles infieles sólo lo usaron con sus enemigos, como lo eran los cristianos, por el odio grande que les tenían, o con otros condenados a muerte, y sobre todo los indios son delicadísimos; ir a las minas es mandarlos a morir; los propios mineros evitan mandar sus negros esclavos por peligro; justo es que se excusen los hombres libres e inocentes que, por ser más delicados que los otros, se les debe amparar más por parte del rey. 2) Que para ningún servicio ni trabajo sean llevados indios de repartimiento fuera del distrito y término de sus pueblos o cabeceras, sino puesto que por todo están esparcidos los españoles, los indios de cada pueblo den sólo servicio en sus términos; así servirán cerca de sus casas, contentos y descansados, y serán conocidos de los españoles para no huirse, y de fuerza los tratarán bien, porque se sabrá pronto si no lo hacen así. Y este punto es muy necesario, porque enviándolos como ahora tan lejos, se cansan y cambian los climas, y al dejar sus casas, mujeres e hijos, la falta de mantenimiento que no les dura lo que llevan y el mal acogimiento que encuentran allá los hace enfermar y morir. 3) Que no se eche más cantidad de indios de repartimiento a cada pueblo de los que puede dar descansadamente, considerando los vecinos que tiene, y los que se deben reservar para el buen gobierno y servicio del mismo pueblo, conforme a la más piadosa traza que hasta aquí se hubiere dado en favor de los indios. 4) Que no les hagan perder la misa el domingo ni a los que van ni a los que vuelven de servir, sino que los domingos todos la oigan en sus pueblos, y después los repartan para servir hasta el sábado siguiente, porque lo de ahora es gran escándalo, que todos ellos pierdan la misa dos domingos arreo de ida y vuelta. 5) Que por cada día de servicio les den un real y de comer, que es bien poco considerado que un real es lo que una tarja en España y aun menos, según lo caro que venden todo los españoles, y lo que ellos quieren es vender a los indios caro y malo y comprar de ellos

a menos precio y servirse de ellos de barata, y esto no es justo lo permita el Rey, cuyos vasallos son unos y otros.

El perseverante franciscano fray Jerónimo de Mendieta, en carta al rey don Felipe acerca de la necesidad que hay de enmendar el gobierno de la Nueva España, escrita desde el convento de San Francisco de la ciudad de Tepeacac, a 24 de mayo de 1589, hacer ver la obligación que tiene el Rey, sobre todas las demás, de amparar «a estos pobres naturales indios». Dice que, estando ellos cercados por todas partes de lobos hambrientos que no se hartarán de despedazar sus carnes y beber su sangre, sirviéndose de los mismos en trabajos intolerables hasta hacerlos reventar y morir, si con la poderosa mano de S. M. no son defendidos, librándolos de sus manos con absoluto mandado de que a español no se dé servicio de indio forzoso, porque esto es lo que principalmente los acaba y destruye..., etc. Sigue hablando de que abusan mucho los españoles, y que el Rey mande la ejecución de las cédulas reales que tocan al favor de los indios, sin consultar a los que allá gobiernan, que sólo quieren aprovecharse[7].

Lino Gómez Canedo[8] recuerda que fray Jerónimo de Mendieta pide a Felipe II en 1589 que «a español no se dé servicio de indio forzoso»; y un día después, el 25 de mayo, envía al arzobispo Moya de Contreras (éste había dejado el gobierno al marqués de Villamanrique desde el 18 de noviembre de 1585 y emprendió el regreso a España en junio de 1589; allá fue elevado a la presidencia del Consejo de Indias y nombrado Patriarca de las Indias; falleció el 14 de enero de 1591) un cuaderno de avisos en el que se queja del mal gobierno de los indios en la Nueva España, que parecería dirigido a su acabamiento. Van cada día a menos,

> compelidos en cárceles y azotes a que sirvan por fuerza a todos los españoles, mestizos y mulatos de esta tierra (que van ya en mucho multiplico) y a cuantos vinieren de España, no obstante los muchos agravios y malos tratamientos que ordinariamente de ellos reciben, no dejándoles tiempo para que ellos siembren y cojan su mantenimiento, ni aun para que curen sus enfermos, ni para que acudan a las iglesias a ser doctrinados, ni a oír misa cuando son obligados.

Los curas y ministros de indios se abstengan de vejarlos y los defiendan de ser agraviados por otros. Los indios se reduzcan a pueblos donde podrán defenderse mejor.

[7] J. García Icazbalceta, *Nueva Colección de documentos...*, t. V, p. 78, cap. 80.

[8] *Evangelización y Conquista...*, México, 1977, p. 130, con cita del *Códice Mendieta*, II, pp. 79, 82, 90, 98.

Fray Jerónimo de Mendieta, desde Tepeacac, a 11 de enero de 1590, sugiere al nuevo virrey don Luis de Velasco, el segundo, la supresión de

> este repartimiento de que trato, que es cabeza del lobo y lima sorda que va consumiendo a los miserables indios, pudiendo proveer más abastadamente la república de trigo, sembrando cada uno un poco, como en tiempo de los buenos virreyes, padres verdaderos de la república, se hacía.

Pero ya que continuasen tales repartimientos o carnicerías de indios, no sabe en qué conciencia de hombres cristianos cabe enviarlos catorce o quince leguas de sus casas, adonde reciben vejámenes sin número, teniendo aquí a la puerta labranza de españoles donde pudieran servir.

Mendieta esperaba mucho de Velasco y escribía a Moya de Contreras (por entonces Presidente del Consejo de Indias) el 30 de enero de 1590, que su nombramiento «más parece haber sido provisión del cielo que de la tierra». Mendieta ayudó a Velasco en la pacificación de los chichimecas de la región de San Luis y Zacatecas y en la moderación de los repartimientos.

Con motivo del impuesto especial de cuatro reales que el Rey solicitó en 1591 de los indios, Mendieta, desde Xochimilco (en carta de 31 de julio de 1592), comunicaba que los indios estaban prontos a tal sacrificio, pero no comprendían cómo al mismo tiempo seguía cargándosele, con el servicio personal. Mendieta les aseguró ayuda en esto de parte del virrey, y sugiere que sirvan a los labradores, en tiempo de escarda y de la siega, por dos meses en cada una de estas estaciones,

> pero todo el año y toda la vida andar en repartimientos y servicios ajenos sin cesar, y subjección a tantos jueces y tantas varas que los tratan peor que a sus esclavos, es un tormento que cansara a piedras duras, tanto más a hombres tan flacos como ellos.

Velasco escribía a Mendieta, el 1 de agosto de 1592, que «ningún día amanecerá mejor para mí que el que Su Majestad los mandare relevar del servicio pesonal»; quisiera él quitarlo totalmente, si estuviera en su mano, pero ya que esto no es posible, hará lo que humanamente pudiere por relevarlos, le decía tres días después. Mendieta también mantuvo relaciones con el conde de Monterrey, quien siguió de cerca la cuestión de los servicios[9].

[9] *Códice Mendieta,* II, pp. 105, 118, 119, 123. Citado por L. Gómez Canedo, *Evangelización y Conquista...,* México, 1977, pp. 130-131.

Hubo también el parecer dado en México, el 8 de marzo de 1594, por los franciscanos en contra de los servicios personales. Sólo permiten que se hagan los repartimientos por tiempo limitado, en la escarda y siega, en lugares cercanos a sus pueblos[10].

Ese importante y categórico «Parecer del Padre provincial y otros religiosos teólogos del orden de San Francisco, dado en México a 8 de marzo de 1594, acerca de los indios que se dan en repartimiento a los españoles» viene a confirmar la oposición de esos religiosos a la práctica que se venía siguiendo de conceder servicios forzosos de indios[11].

Abogan por el alquiler voluntario. Sostienen que ningún repartimiento de los que se hacen de indios en esta Nueva España es lícito hablando absolutamente. Se prueba por las razones siguientes: Hay dos naciones en Nueva España, de españoles e indios; ésta es la natural y recibieron el evangelio por su voluntad. Por esto no deben ser tratados como esclavos, son libres y su república tiene sus fueros de propio útil y conservación. En esta república están todos los españoles que viven en Nueva España. Los españoles son advenedizos y sólo están atentos a su acomodo. Se multiplican mientras los indios disminuyen, pues de siete años a esta parte (sin pestilencia) faltan más de 300.000 tributarios. De donde se colige que no debe haber repartimiento de indios para el bien y útil de los españoles, por compulsión, con tantas muertes y pérdidas de indios. La gente natural no debe ser sierva de la advenediza. El indio muere, trabaja, tributa, mientras medra el español. Hay injusticias, vejaciones, agravios; pierden (los indios) su libertad y sus vidas. El ocioso (si los indios lo fueren) debe trabajar para sí y no para otro. Aunque fuese una misma república, no hay razón ni derecho para que los indios sean forzados a servir a los españoles, pues no son sus esclavos, en el cual título solamente puede tener fundamento el tal servicio, demás de que es bien se

[10] L. Gómez Canedo, *op. cit.*, p. 131.

[11] J. García Icazbalceta, *Nueva Colección de Documentos,* I, 170, doc. XXIII. Se halla también en Biblioteca Nacional, México, Ms. 316, fols. 79v.-83. Figura en un tomo que en el dorso de la encuadernación en pergamino dice: «Historia de Jesuitas», y a lápiz: «Noticias de México». Según nota que aparece en el fol. 2, se certifica en México, a 23 de noviembre de 1792. El parecer de los franciscanos, de 8 de marzo de 1549, ha sido reproducido en *Boletín del Archivo General de la Nación,* t. IX, núm. 2, México, 1938, pp. 173-180, con advertencia de Edmundo O'Gorman, según texto conservado en el ramo de Historia, t. 14, hojas 127-132 v., colectado en 1792 por fray Francisco García Figueroa. El mismo texto fue citado con la referida signatura por L. B. Simpson, *Iberoamericana 13,* pp. 10-11. Figura también en la Bancroft Library, Universidad de California, Ms. 201/2.

mire que los españoles están incorporados en la república de los indios y no al contrario. El repartimiento para edificios y para el monte se ordena a sólo útil de particulares, y así es injusto, pues el indio no trabaja sino para el particular que lo trae al monte o en su edificio, con que el español granjea y regatea y gana de comer, y como los particulares no pretenden más de su interés, hacen trabajar a los indios de día y de noche, sin darles descanso, tratándolos con más rigor y aspereza que a sus esclavos, y así vienen a ser de peor condición los libres que los siervos. Cuando (caso negado) los repartimientos fueran lícitos, considerando las crueldades que de su ejecución se siguen, se deberían prohibir por sus daños universales. Destruyen la doctrina, porque los indios vejados y afligidos no quieren ir a las iglesias, porque allí, al entrar o salir, los prenden para llevarlos al dicho servicio. Prenden hasta a los forasteros que a sus pueblos van para poder cumplir el número señalado: cosa que ofende a todo cristiano. Todo lo cual es en detrimento de la doctrina cristiana que el papa Alejandro VI en su donación encargó a los Reyes Católicos y a sus sucesores.

Se usa que al tiempo que el indio ha de sembrar y coger su sementera, le hagan ir a beneficiar la del español, y esto con mayor rigor y apremio que en otro tiempo, cosa de gran lástima, pues el español se aprovecha y el indio se muere de hambre. Lo último,

> el dicho repartimiento es contra todo el uso loable de toda la cristiandad, pues en ninguna parte de ella se usa, sino que libremente los labradores y trabajadores de cualquier oficio se alquilan cuando les parece, y el precio es por lo que se conciertan, sin intervenir vejaciones; y como se hallan en esta Nueva España muchos indios mineros, como los hay en Zacatecas y otras partes, pastores y gañanes, carreteros y obreros, y para estos ministerios que se alquilan de su voluntad, también los habrá para otros servicios, dejándolos en su libertad y tratándolos bien.

Esto es lo que les parece y lo más conforme a la ley natural y divina, pero como si repentinamente se quitaren los repartimientos se seguirían muchos y graves inconvenientes, en el entretanto que esto se pueda hacer cómodamente y se provea de remedio para que de todo punto no los haya, les parece que tan solamente los haya en lo que toca a las labores de los trigos, guardándose los puntos siguientes: 1) Solamente se haga el dicho repartimiento de los indios que meramente son naboríes y trabajadores, y no de los que son oficiales de cualquier oficio que sea, porque éstos ya sirven a la república en sus oficios. Demás que se les hace

agravio porque ganando los tales en sus oficios 5 o 6 reales diarios, vayan a servir por uno al español. 2) Se quite el abuso de que haciendo como se hace de dos viudas un tributario, y de dos solteros lo mismo, que éstas hayan de dar entre dos un indio que trabaje por ellas. Y dan 10 reales a uno, y a veces doce y de comer, y más lo que gana en casa del español porque vaya a servir por ellas. Negocio de gran lástima e inhumanidad y que ofende a la Divina Majestad de Dios. Lo cual corre en toda esta Nueva España. 3) Trabajen en las estancias vecinas a sus pueblos y no lejos, porque mueren por sacarlos de sus tierras, que unas son calientes y otras frías, así como por las distancias del largo camino. 4) Los gobernadores, alcaldes y principales, alguaciles, tepisques y mandones que de ordinario se ocupan en este ministerio, sean reservados del dicho repartimiento, pues por ser mucho el trabajo que en esto padecen no sólo se deben reservar, pero dar orden como se les pague su trabajo, pues en justicia se les debe. 5) Que sean bien tratados poniendo penas a los transgresores, particularmente a los que los detuvieren más del tiempo ordinario. 6) Se tenga cuidado según la carestía o barata del año que así sea el precio del trabajo, que si el maíz vale caro no es justo que el indio gaste en comer más de lo que le da el español. 7) Que sólo se haga este repartimiento en el tiempo de mayor necesidad como el de la escarda y siega y no en otro tiempo, teniendo en esto moderación y tasando el tiempo que para esto será necesario, conforme a las partes y lugares donde se siembra, porque la tierra de regadío no tiene necesidad de escarda. Y también para que los indios puedan acudir a sus propias labores, lo cual es dificultoso por ser a un mismo tiempo, y así encargamos la conciencia, que nos parece no estará del todo segura si del todo no se prohíben los dichos repartimientos.

[En ambas partes del parecer se deja sentir el peso de la argumentación, que nos es conocida, de fray Jerónimo de Mendieta.]

> Es cerca de los repartimientos que se hacen cada semana de los indios en la ciudad de México para lo cual se nombran cinco jueces en esta ciudad, a cada uno de los cuales cada indio repartido le vale un real; se les hacen malos tratamientos; como no son muchos, los tienen repartidos una, dos y tres semanas juntas, sin las demás de todo el año; los hacen venir de ocho leguas y más; el salario es de 6 reales por semana, sin darles comida.

En el expediente del que tratamos se habla de la suciedad que hay en la elaboración del pan en la ciudad de México y del problema del agua (fols. 244-245v).

De los excesivos servicios de los indios a los religiosos franciscanos, dominicos y agustinos dice el informante que son perpetuos verdugos de los indios y es en tanto extremo el miedo que a los frailes tienen, que los indios no respetan a las justicias de S. M. (fol. 245v).

Vienen algunos datos sobre el costo de la vida en la ciudad de México: solían valer 45 libras de vaca un real, y 14 de carnero lo mismo, y ahora un real no da para que coma un hombre solo (a causa del manejo de regidores interesados); los zapatos valían 5 reales y ahora 12; unas botas cuestan 54 reales (porque se va acabando el ganado al matar las hembras) (fol. 247).

Es comprensible que los religiosos franciscanos de Nueva España, que se venían oponiendo al repartimiento del servicio personal de los indios como sabemos, reforzaran su acción en este final del siglo XVI, propicio a esa causa por la concurrencia de varios factores: *v. gr.,* mayor sensibilidad en la Corte, sentimiento de seglares, disminución de los indios.

Fray Juan Gómez, definidor de la Provincia de Zacatecas y Procurador General de la Provincia de México y de la Provincia de arriba dicha, suplica a Vuestra Excelencia [ha de tratarse de alta personalidad de la Corte] mande se lea este papel —carece de fecha— que es en gran servicio de Dios y del Rey y bien de sus vesallos[12].

Ahora bien, la lectura atenta del documento revela que Gómez únicamente sirvió de intermediario para hacer llegar ese parecer a la autoridad de que se trata, y que el autor no fue otro que nuestro conocido fray Jerónimo de Mendieta, cuyo nombre no aparece pero sí hay coincidencias evidentes con otros escritos suyos firmados. Es más, la numeración de los capítulos revela que están entresacados de su *Historia* en formación. Veamos lo que ahora propone:

Cap. 37: De la mayor y más dañosa pestilencia de los indios, por el repartimiento que de ellos se hace para servir de por fuerza a los españoles.

Es perjudicial para la cristiandad de los indios. ¿Qué ley es ésa para que los advenedizos los hagan esclavos? Sobre quitarles sus tierras, los obligan a cultivárselas (para los españoles) y al mismo tiempo en que deberían cultivar las pocas que les dejan, y se les pierden. No se fuerza a los mestizos, negros, etc., sino a ellos que tributan al rey o al encomendero y sustentan el concierto de sus repúblicas y llevan a cuestas otras imposiciones. Se van consumiendo y no se compadecen de ellos. No pue-

[12] Biblioteca de Palacio, Madrid, Ms. 175 (papel núm. 66, fols. 306-311).

den reparar sus casas. No tienen los señores de la tierra y los descendientes de ellos quien les labre, y tienen que aprender oficios mecánicos para poderse sustentar, y las nietas y bisnietas de estos mismos señores andan en los mercados granjeando alguna miseria de que vivir, y ellas mismas amasan sus tortillas si han de comer, y vayan por agua si han de beber, y los más bajos villanos de España y mujeres que allí habían de servir de mozos de cántaro quieren que de barato se les den indios de servicio y de por fuerza. [Esta contraposición de una nobleza indígena empobrecida y sujeta a labores manuales y de una clase baja española que al pasar a las Indias tiene pretensiones de ser servida por los naturales, es característica del pensamiento de Mendieta, como en otros lugares aparece]. Y lo piden como por derecho. Los tratan peor que a sus galgos, les quitan comida y ropa y enciérranlos en pocilgas, haciéndolos trabajar noche y día, cargando pesadas cargas, no dejándolos oír misa domingos y fiestas, teniéndolos dos o tres semanas en lugar de una, levantándoles algún hurto o cosa semejante para que se vayan huyendo sin paga y ropa. Los jueces de repartimiento los afligen aún más. Los regidores, alcaldes y gobernadores, por ser indios, en paga de su trabajo, que pasan en juntar los que han de ir al repartimiento, con no ser de sus oficios ni obligarles ninguna ley, los obligan a prender todos los indios que puedan, aunque sean de los que no les cabe el repartimiento (pues a los que les cabe huyen), y los tienen a los indios en la cárcel tres o cuatro días y toda la semana muriendo de hambre. Porque faltando el número de gente que dicen que se debe dar, se exige paga de los indios funcionarios.

Mendieta usa aquí el recurso de preguntarse lo que discurren los indios ante esa situación, y pone en boca de ellos el siguiente discurso: ¿En qué buena ley cabe que los que somos regidores en nuestros pueblos, y alcaldes y gobernadores, por ser indios, en pago de nuestro trabajo, que pasamos en juntar los que han de ir al repartimiento (con no ser de nuestro oficio ni obligarnos a ello alguna ley, antes la natural nos obligaba a estorbarlo), con todo esto, por la fuerza que nos hacen, nos compelan a prender todos los indios que pudiéremos haber, aunque sean de los que no les cabe el repartimiento (porque los que les cabe se esconden y huyen, no pudiendo llevar tan pesada carga), y que los tengamos en la cárcel (como los tenemos) tres o cuatro días, y a veces toda la semana, muriendo de hambre? Porque faltando del número de la gente que dicen hemos de dar, lo hemos de pagar nosotros. ¿Y que tenga autoridad un alguacil pelado (por ser español, que por ventura fuera zurrador en su pueblo) para llevarnos presos a gobernador y alcaldes y traernos afligidos

al tiempo que le parece, como si fuéramos los más bajos azacanes del mundo? Si ninguna ley sino la cristiana consiente esto, es la más mala del mundo.

Todo esto discurren y callan por temor.

El autor ha oído quejarse con muy buenas razones a un indio señor natural de una de las buenas provincias de esta Nueva España. Y dice Mendieta que él, por ser cristiano y español, se halló más confuso.

Pasa a tratar de aquellos indios a los que se les hace andar 10, 15 y 20 o 30 leguas para ir a las minas. Esto, que es el castigo que se daba a los que por sus delitos merecían muerte o a los que por cristianos se les quería dar mayor tormento, se ejercita en estos inocentes.

Todos los males y pestes que vienen sobre los indios proceden, según cree, del negro repartimiento, sobre todo para las minas, donde unos mueren y otros mueren al volver.

Si de nuestra parte no se pone remedio, Dios hunde en los abismos todas las minas, como ya hundió en un tiempo las más ricas que en esta tierra se han descubierto, echándoles sierras encima, de suerte que nunca más parecieron. [Este aspecto del castigo providencial es asimismo característico de la visión de Mendieta].

En el cap. 38 se prosigue la materia del repartimiento de los indios para servir de por fuerza. Los españoles alegan para su justificación que los indios no se alquilan para trabajar sino a la fuerza y que no se cogería trigo. Se responde: 1) Sí se alquilan. El autor se acuerda de que los indios de Otumpan tenían fama sobre los demás que acudían mejor a ello y eran más trabajadores. El alquilarse además les es forzoso para ganar dinero para pagar sus tributos y atender a sus familias. Aun ahora se alquilan con toda la apretura de su repartimiento. Y van a los que los tratan bien. Pero si el labrador compró a menos precio, de indios o de merced alcanzó dos caballerías de tierra y mete el arado por todas las demás que ve por delante sin dejar casa de indio ni cementerio de iglesia y viene a sembrar 600 u 800 hanegas, ¿qué indios harán falta para él y sus vecinos que hacen otro tanto? Aunque los indios no quisiesen alquilarse para el trigo, no se habían de morir de hambre los españoles, porque el pan de maíz es tan bueno como el otro, y algunos dejan el de trigo por él, y éste es más fácil de sembrar y coger y sobraría mayormente esforzándose los españoles a sembrar algo y procurando que los indios sembraran más de lo que siembran. ¿En las Islas Filipinas hay trigo o maíz? ¿No se sustentan los españoles con arroz? Y si no queremos pasar sin el regalo del trigo, que se busque otro medio sin matar y acabar los indios.

Entre los mismos españoles, unos más pobres podrían servir a los más ricos, y no ser todos mercaderes o taberneros, regatones y renoveros, señores y mandones; además, hay muchos perdidos españoles, mestizos, mulatos y negros horros. ¿Y [qué sucederá] cuando se acaben los indios, que será muy pronto? Deberían ir ya aprendiendo los españoles a sembrar el trigo, y si fuera menester que ayudasen los indios, ¿no sería bastante que en sus pueblos hicieran una sementera de trigo de comunidad en cada pueblo según el número de vecinos? ¿O que cada indio hiciese una sementerilla de 10 o 12 brazas de trigo? Y con esto valdría más barato que ahora cuando lo encierran todo los españoles aguardando el tiempo de más carestía. Pero no es ésta la hambre del servicio, sino que quieren engordar sus riquezas a costa del indio. Sólo los necesitan en escarda y siega. ¿Para qué los tienen siempre? Los pasan de mano en mano cada cual a sus intereses, para sacar madera, granjerías, etc. A veces labradores han pedido al virrey o Real Audiencia que no haya repartimientos, porque la mayor parte de los repartidos se los llevan los que los venden de mano en mano. Y no habiendo repartimiento, los labradores que tratan bien a los indios los tienen seguros, cada uno sus gañanes apropiados, 20, 40 y 60 u 80 y no sé si más. Pero también en esto pasa que los toman como si fuesen sus esclavos no dejándoles ya libertad para nada. Y a esto se verá el poder de propiedad del español semejante al gato con el ratón que, en entrando en sus garras, no se le ha de ir aunque sea por pacto voluntario. Dice el autor que esto lo supo de buena raíz, pues siendo guardián de la ciudad de Tepeyacac (comarca de labradores), vino a él un indio a decirle (los indios no tienen más guarida que el fraile) que él había servido de gañán a un español que vendió su hacienda a otro, al cual no quiere servir. Que lo reclaman y lo quieren obligar. Un criado portugués que tiene [ese español], se entrevista con el fraile y le dice que el título que tiene su amo es que cuando se vende una labor se hace con gañanes tantos, indios, etc. No fue al fin (ese indio a servir) por la defensa del fraile ante la justicia. [De suerte que Mendieta advierte bien la formación de la gañanía en las haciendas y los efectos de dependencia y limitación de la libertad que trae consigo para los peones]. Protegen más a los negros esclavos que a los indios de repartimiento que no son suyos y no importa que se mueran. Lo mismo en las minas evitan que sus negros lleguen al horno donde se funde el azogue ni al repaso. Los indios no les importan, aunque por Ordenanza Real les está prohibido (enviarlos a esos trabajos), porque darles ordenanzas a nuestros españoles de Indias es como poner puertas al campo.

Días ha me certificaron que había mandado S. M. proveer cédula para que se quitase este perpetuo repartimiento. Lo impiden los interesados [el cumplimiento de ese mandato de suspensión]. Ser injusto [el repartimiento] ya se determinó en 1529 por el Emperador D. Carlos. En los capítulos de aquella junta, los dos primeros son que los indios tienen condición de libres y no están obligados a más servicio personal que los otros líbres de estos reinos, o sea, dar diezmos a Dios y a S. M. el tributo. Que se quiten las encomiendas y los indios no sean dados a los españoles bajo ningún título, por el ejemplo [de despoblación] de la Isla Española. Dios los va a castigar como ya los está castigando[13].

Otra vez fray Jerónimo de Mendieta, en la obra grande que redacta entre 1597 y 1604 (éste año de su fallecimiento) bajo el título de *Historia Eclesiástica Indiana,* aborda la cuestión del repartimiento de los indios junto a las demás de las que en esa importante historia se ocupa[14].

Aunque son varios los lugares de la *Historia* en los que Mendieta muestra su preocupación por el estado de los indios u ofrece noticias re-

[13] Sobre la condenación de los repartimientos forzosos, sobre todo para minas, por fray Jerónimo de Mendieta, véase también *Códice Mendieta,* II, 1, I, 250-251, *Historia,* III, 179, 183. *Cartas de religiosos,* 32: «V. M. (Felipe II) es obligado a mandar que los indios no sean compelidos a servir a los españoles, salvo los que de su voluntad se alquilaren...». En cuanto a lo determinado en 1529 que Mendieta menciona finalmente en el texto, cfr. *La Encomienda Indiana,* 1973, p. 55.

[14] En el ensayo de L. González Cárdenas «Fray Jerónimo de Mendieta, pensador político e historiado», *Revista de Historia de América,* 28, México, diciembre de 1949, 331-376, se hace notar que fray Jerónimo escribe a Felipe II: «V. M. es obligado a mandar que los indios no sean compelidos a servir a los españoles, salvo los que de su voluntad se alquilaren; y los vagabundos, ahora sean indios, o mestizos, o mulatos, o españoles, que sean compelidos», p. 343. Cita las *Cartas de Religiosos de Nueva España, 1539-1594,* introducción y notas de Joaquín García Icazbalceta, Ed. Chávez Hayhoc, México, 1944, p. 39. González añade que más tarde, cuando se convence a Mendieta de la índole perezosa del indio, acepta el repartimiento forzoso, aunque con muchas restricciones, entre ellas la de que se suprimiera en las labores mineras. Cita el mismo lugar de las *Cartas de Religiosos.* El *Códice Mendieta,* en *Nueva Colección de Documentos Inéditos para la Historia de México,* publicada por Joaquín García Icazbalceta, vols. 3 y 4, Díaz de León, México, 1892, I, 250-251. Y la *Historia Eclesiástica Indiana,* Introducción de Joaquín García Icazbalceta, Ed. Chávez Hayhoe, México, 1941, 4 vols., III, 183. Sigo la edición con Estudio Preliminar de Francisco Solano y Pérez-Lila, Madrid, 1973, 2 vols., Biblioteca de Autores Españoles, CCLX y CCLXI. En el tomo I, p. LXXIII, trata de la cuestión de la fecha, y ya se verá que, en el análisis del texto, encontramos elementos que parecen confirmar su anállisis.

Téngase presente también la segunda edición facsímil con los dibujos originales del códice hecha en la Biblioteca Porrúa, 46, México, 1971. Se basa en la de Joaquín García Icazbalceta, México, 1870.

lativas a las condiciones temporales en que viven, es en el capítulo XXXVII del libro IV (tomo II, pp. 100 y ss.) donde trata en particular «De la mayor y más dañosa pestilencia de los indios, por el repartimiento que de ellos se hace para servir de por fuerza a los españoles.»

Y comienza por establecer la premisa siguiente:

> Entre las muchas cosas que se podrían contar dañosas y contrarias a la cristiandad de los indios por nuestra parte de los viejos cristianos, hallo ser la principal y más dañosa, el repartimiento que de ellos se hace para que nos sirvan contra su voluntad y por fuerza. La razón es, porque ninguna cosa puede ser más contraria ni que más estorbe a que los indios abracen y reciban de voluntad la vida cristiana, que aquello que les da ocasión de aborrecerla. El repartimiento que de ellos se hace para que nos sirvan por fuerza a los españoles, les da probatísima ocasión para que aborrezcan la vida y ley de los cristianos; luego bien se sigue que el tal repartimiento es la cosa más contraria a su cristiandad, y por consiguiente la que los reyes de Castilla nuestros señores más deben de evitar y prohibir que no se haga, pues el fin del señorío que SS. MM. tienen sobre los indios, es procurar con todas sus fuerzas que se les predique y enseñe la ley cristiana con tal suavidad, que los convide y persuada a que la reciban y abracen con toda su voluntad, porque enseñársela con sola palabra y con obras contrarias a lo que se les predica, claro está que no se les predica o presenta para que la reciban, sino para que la aborrezcan.

Entre los argumentos que Mendieta considera que existen de parte de los indios para contradecir el repartimiento figura el siguiente:

> ¿En qué buena ley cabe que siendo nosotros naturales de esta tierra, y ellos [los españoles] advenedizos, sin haberles nosotros a ellos ofendido, antes ellos a nosotros, les hayamos de servir por fuerza?

Hay indios descendientes de principales que sirven a españoles de bajo estado.

Ese servicio no es otra cosa sino esclavonia.

Y vuelve a poner en boca de los indios esta queja:

> ¿En qué buena ley y razón cabe, que sobre usurparnos nuestras tierras (que todas ellas fueron de nuestros padres y abuelos), nos compelan a que se las labremos y cultivemos para ellos? Mayormente en el mesmo tiempo que habríamos de acudir a beneficiar las pocas que nos dejan para nuestro sustento, y por su causa se nos pierden.

El indio va por ocho días y le hacen estar treinta. Y se cometen otros excesos que el autor recuerda.

Dirán que ya tienen puestos jueces del repartimiento para que no consientan esos agravios, como si aquellos jueces fuesen unos santos, libres de toda codicia, y muy celosos de la caridad y recta justicia.

Si el servir por vía de fuerza a los españoles en sus casas o en sus heredades se les hace a los indios tan grave, ¿qué será de los miserables que les hacen ir diez y quince y veinte leguas, y no sabe si treinta, a trabajar en las minas? Unos quedan allá muertos, y los que vuelven a sus casas vienen tan alacranados, que pegan la pestilencia que traen a otros.

En el capítulo XXXVIII (pp. 103 y ss.), prosigue la materia del repartimiento de los indios para servir de por fuerza.

Los españoles alegan que los indios no se alquilan para trabajar, y que si no se les hiciese fuerza para ello, padecería toda la república española, no cogiéndose trigo. Pero Mendieta piensa que los indios acuden a servir a los que los tratan bien. El maíz es más fácil de labrar y coger que el trigo. La gente española puede comer pan de maíz que es de tanto sustento y no menos sabroso que el de trigo. Los indios repartidos se venden a otro (español) para distintos trabajos, y a esta causa muchos de los labradores han pedido por veces a la Audiencia o a los virreyes que no haya repartimiento de indios, porque la mayor parte de los repartidos se los llevan los que los venden de mano en mano (p. 104). No habiendo repartimiento, los labradores que tratan bien a los indios saben que los tienen seguros, que no dejarán de acudir a sus labores, y cada uno tiene sus gañanes señalados y para sí, cuál 20, cuál 40, y algunos 60 y 80, y el autor no sabe si más. Y sucede en esto una cosa dañosa, que entrando con ellos por gañanes, los apropian de tal manera para sí, como si fuesen sus esclavos comprados, sin dejarles libertad para que vayan a servir a otros o hacer de sí lo que quisieren (p. 104). Y aquí relata el caso que ya conocemos de una venta de hacienda que se hizo con tantos gañanes de servicio en Tepeaca. Y Mendieta pregunta: «Pues los que tienen haciendas de labor, cuando las venden a otros, ¿también venden los gañanes con ellas?» Sí, le respondió el criado del labrador: los obrajeros y estancieros y ganaderos y todos los que tienen semejantes haciendas, las venden con los indios que les sirven en ellas. En este caso Mendieta favoreció al indio que le pidió ayuda ante la justicia, y ya vimos que no fue a servir (p. 105). [Téngase presente lo dicho anteriormente]. Los mineros evitan cuanto pueden que sus negros no lleguen al horno donde se funde el azogue, ni al repaso, y prefieren echar allí a los indios, aun-

que por ordenanza real les está prohibido, «porque darles ordenanzas a nuestros españoles de Indias, es como poner puertas al campo» (p. 105).

Mendieta sabe que S. M. días ha mandó proveer cédula o cédulas [pudiera aludir a la grande de 1601 y por ello nos inclinamos a pensar que prosigue la escritura de la *Historia* más allá de 1597, a menos que recuerde las que creía se habían despachado, según hemos visto en páginas anteriores, en su Memorial de 1587 y en el carente de fecha que presentó fray Juan Gómez, para que se quitase este perverso repartimiento, pero lo han dilatado los que lo habrían de ejecutar]. Recuerda otra vez la junta de 1529 ordenada por el Emperador D. Carlos, que proclamó la libertad de los indios. Y le parece que ahora es castigo de Dios que un soldado o corsario hereje [probablemente se refiere a Drake] se haya llevado a salvo buena parte del tesoro de las Indias y héchose con él poderoso en el Mar Océano y atrevídose a querer saltear en la costa de España y hecho otros muchos daños en estas regiones sujetas al monarca del mundo, teniendo atemorizados estos sus reinos y flotas con que se sustentan (p. 105).

En el capítulo XXXIX (pp. 106 y ss.), da Mendieta sus interpretación del carácter del indio y acomete con fuerza contra la doctrina de Ginés de Sepúlveda, sin citarlo, y de sus seguidores. Estima que los indios, respecto de los españoles, son débiles y flacos, y los podemos llamar párvulos o pequeñuelos, por el pequeño talento que recibieron. Mas entiéndase que esta su pequeñez no nos da en la ley natural licencia para que por eso los despreciemos y de ellos no hagamos cuenta más que si no fuesen gentes, y nos apoderemos y sirvamos de ellos, porque no tienen defensa ni resistencia para contra nosotros. Antes, por el mismo caso de ser poco su poder, nos obligan a que nos compadezcamos de ellos como de flacos y menores, y a sobrellevarlos, defenderlos y ampararlos y volver por ellos. Dios por ventura quiso en estos últimos tiempos llamar a esta tan baja nación para confusión de los luteranos, que siendo hijos de padres y abuelos católicos, se apartaron de la fe de sus pasados por doctrina de un fraile apóstata, y para confusión de muchos católicos de nombre que, presumiendo de grandes ingenios y habilidades, no emplearon aquellos talentos en servir y agradar a Dios como muchos de estos desechados emplean el medio talento que recibieron. Y de estos hinchados podría ser que fuesen los que fundándose en autoridades del filósofo gentil (Aristóteles), traídas de los cabellos, se esfuerzan a sustentar como grandes letrados, que los indios por menos nobles no es inconveniente que se acaben en servicio de los más nobles y elegantes. Palabra y pro-

posición blasfema en la ley de Jesucristo, pues dice su apóstol que esta ley de gracia no hace diferencia entre el judío y el griego, ni entre el indio y español, como todos sean cristianos (pp. 107-108). Dejémonos de esas elegancias vanas y mundanas, ya que Dios pone los ojos en las personas humildes en el cielo y en la tierra. Váyanse pues a la mano los que, sin conocer indios, ni haber pisado su tierra, se ponen a hacer historias para decir mal de ellos, y no sigan a Pedro Mártir, ni a otros que se precian de abatirlos y apocarlos. Y recuerda Mendieta el episodio de un franciscano que, ante el ataque de los indios de Chiribichí en la costa de Cumaná, informó mal de los indios en el Consejo de Indias, según lo refiere Las Casas, y luego le fue desgraciadamente (y el autor envía a su libro I, cap. X, pp. 30-31, donde cuenta el caso).

Referido lo que Mendieta sabía de los hechos del repartimiento y analizada la doctrina cristiana que le servía para combatirlo, todavía cabe considerar en su capítulo XLVI (pp. 121 y ss.) la raíz y proyección en este autor de la que Maravall ha llamado «la utopía franciscana»[15].

Mendieta compara la primera y floreciente cristiandad que vio en los indios con el abatimiento presente, debido a todas las cargas que los miserables traen a cuestas a ir al matadero del servicio forzoso como más que esclavos y cautivos, aunque revienten y mueran, como de hecho mueren y se entierran a montones cada día. Los ministros de la Iglesia que solían tener celo de hablar por ellos, ya están acobardados y desmayan por no ser al mundo más odiosos de lo que son, y plegue a Dios que algunos no estén de concierto con los lobos para de consuno comerse el ganado que tienen encomendado a su cargo. La fiera bestia de la codicia ha devastado y exterminado la viña. Y lo que [de] esta perdición pone más lástima y compasión, es por ser los indios de tal cualidad, que si de ellos principalmente se pretendiera (como convenía) su buena cristiandad, como en tabla rasa y cera blanda imprimiera en ellos, de tal manera

[15] Véase, de J. A. Maravall, «La utopía político-religiosa de los frasciscanos en Nueva España», *Estudios americanos,* I, Sevilla, enero, 1949, 197-227. También trata de ello la obra de J. L. Phelan, *The Millennial Kingdom of the Frasciscans in the New World. A Study of the Writings of Gerónimo de Mendieta (1525-1604),* University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1956 (University of California Publications in History, vol. 52).

Un amplio y cuidadoso análisis de la personalidad y la obra de fray Jerónimo de Mendieta se encuentra en la contribución de J. L. Martínez, «Gerónimo de Mendieta», Sobretiro de *Estudios de Cultura Náhuatl,* núm. 14, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Históricas, México, 1980, pp. 131-195, fijándose en el repartimiento, pp. 158, 173, en la defensa del indio, p. 176, y en los oficios artesanales de los indios, pp. 152, 161.

que vivieran en la sinceridad, santidad y bondad de los moradores de la isla encantada, en el capítulo 23 del cuarto libro (de la *Historia eclesiástica)* ya citado.

Esta concepción de la blandura y sencillez de los indios que facilita su conversión al cristianismo como en la Iglesia primitiva, trae obviamente a la memoria lo que pensaba de ellos don Vasco de Quiroga y su esperanza de que se gobernaran por las leyes de la *Utopía,* de Tomás Moro. Pero Mendieta se refiere a otro mundo isleño que describe así en el lugar citado de su *Historia* (p. 60); se trata de la isla que los antiguos llamaron Anthilia, que cae no muy lejos de la de Madera, que en tiempos del autor la han visto algo lejos, y en llegando cerca de ella se desaparece, donde teniendo gran abundancia de todas las cosas temporales, se ocupan lo más del tiempo en hacer procesiones y alabar a Dios con himnos y cánticos espirituales. Dicen que hay en ella siete ciudades, y en cada una de las seis un obispo, y en la más principal un arzobispo. Y lo bueno es que al autor del libro de los reyes godos[16], que refiere lo que otros han dicho de esta isla, le parece sería cosa acertada que los Reyes de España suplicasen al Sumo Pontífice mandase hacer ayunos y plegarias por toda la cristiandad, para que Dios fuese servido de cubrir esta isla y ponerla debajo de la obediencia y gremio de la Iglesia católica. Y agrega Mendieta por su cuenta: igual fuera pedir a Nuestro Señor que a todos los indios los pusiera encubiertos, «repartidos por islas» de aquella misma forma y concierto, pues ellos vivieran quietos y pacíficos en servicio de Dios, como en paraíso terrenal, y al cabo de la vida se fueran al cielo, y se evitaran las ocasiones por donde muchos de los nuestros por su causa se van al infierno (p. 61).

Todavía aborda Mendieta otra cuestión debatida acerca de los indios, la de admitirlos o excluirlos del estado eclesiástico. Recuerda la opinión

[16] Parece corresponder esta cita, por el título, a la obra de San Isidoro, arzobispo de Sevilla: *Divi Isidori... Historia de regibus Gothorum,* que puede verse incluida en la serie de *España sagrada, Theatro geográphico-histórico de la Iglesia de España...* Su autor... Fr. Henrique Flórez... Madrid... 1747-1918, 52 vols., VI, 453-506. [No he localizado aún el pasaje citado.] Ahora bien, J. L. Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World,* University of California Press, Berkeley y Los Angeles, pp. 66-67, atribuye la cita a la obra de Pedro del Corral, *Crónica del Rey don Rodrigo con la destruyción de España...* Sevilla, 1511, agregando que Mendieta cita esta crónica (pero no lo hace en el lugar en donde menciona a la isla de Antilhia). No sé por ello si la atribución de Phelan es correcta. Para esclarecer la duda se requiere comparar el pasaje de Mendieta con el que puede haber en San Isidoro y el que hay en la obra de Del Corral, según Phelan. El título de la obra de Del Corral no coincide con el que Mendieta da en el pasaje relativo a Antilhia.

de un gran letrado extranjero de los reinos de España que pasó a Indias, fray Jacobo Daciano, de la antigua Dacia, que confiado en su saber, presumió afirmar que esta nueva Iglesia indiana iba errada por no tener ministros naturales de los convertidos, como la Iglesia primitiva; teniendo esta opinión, que a los indios se debían dar órdenes sacras y hacerles ministros de la Iglesia. Pero el doctísimo y religiosísimo padre fray Juan de Gaona lo convenció de su error en pública disputa, y lo obligó a que hiciese penitencia. Esta apología —de Gaona—, que puso en escrito, está en pie hoy día entre los franciscanos, comenta Mendieta. Él cree que los indios no son buenos para mandar ni regir, sino para ser mandados y regidos. Porque cuanto tienen de humildad y sujeción en este estado, tanto más se engreirían y desvanecerían si se viesen en lugar alto. No son para maestros, sino para discípulos, ni para prelados, sino para súbditos, y para esto los mejores del mundo (pp. 60-61).

Finalmente, Mendieta ruega darle a esta párvula gente la libertad en que Dios puso a sus racionales criaturas y que los miserables afligidos respiren (p. 126).

[Como se ha visto, el alegato de Mendieta contra el servicio personal es uno de los más enérgicos entre los varios que se elevaron a fines del siglo XVII contra esa institución. Conocía de cerca los hechos, y su argumentación es sencilla, sin aparato erudito, guiada más bien por los conceptos del derecho natural, la razón y la libertad, y por un ferviente deseo de ganar las almas de esos nuevos y humildes cristianos. El destierro de la codicia de los españoles sería la clave de esa obra de redención, que está en manos del Rey de España. El autor cree que los indios vivirán bien y cristianamente si se les aparta como en islas de los españoles codiciosos.]

[A veces esa lucha por la justicia, como la ha llamado Lewis Hanke, y la autocrítica de la colonización, según José María Chacón y Calvo, resulta larga, repetitiva y aun cansada. Eran duros y resistentes los obstáculos a vencer, y por ello, se explica que los golpes contra los mismos debieran ser constantes y contundentes para lograr algunos resultados, así fueran éstos menores que los deseados. La figura de Mendieta cobra en esta lucha una dimensión extraordinaria, tal vez sólo comparable a la de Bartolomé de las Casas en su combate contra las conquistas, la esclavitud y las encomiendas, en tiempos y circunstancias anteriores. Que hubo defensores altruistas y esforzados de los indios en el mundo de su época es una verdad incontestable. Ocupan un lugar prominente en esta historia, y merecen también guardarlo en nuestro recuerdo.]

PARTE VI

ECOS EN EL SIGLO XVII

Capítulo 12

JUAN DE PALAFOX Y MENDOZA*

Sin salir todavía de la época hispánica, abordemos brevemente otro ejemplo, el de D. Juan de Palafox y Mendoza, que toma posesión del obispado de Puebla de los Ángeles el 22 de julio de 1610, y escribe su famosa obra *Virtudes del indio* (consulto la edición de Madrid, 1893, Imprenta de Tomás Minuesa de los Ríos). Bien presenta al personaje Luis Everaest Dubernard cuando dice:

> En sus escritos toma siempre el partido de los humildes, ya tratándose de los labriegos del campo español, que se encontraban en condiciones de vida sumamente penosas, ya de los agobiados indígenas de la Nueva España, de cuyo carácter, cualidades, capacidad de trabajo, fidelidad y abnegación se expresa encomiásticamente, incluso dirigiéndose a su monarca, para hacer valer en la práctica su desde antes reconocida igualdad con la de todos los seres humanos. *(Novedades,* 25 de enero de 1986.)

En efecto, Palafox trata en su libro de cuán dignos son los indios del amparo real, el cual merecen por el fervor grande con que se ejercitan en la religión cristiana, y por la suavidad con que han entrado en la Real Corona y su fidelidad. Explica el valor y esfuerzo de los indios. Las utilidades que han causado a la Corona de España. Su inocencia y estar exentos de los vicios de soberbia, ambición, codicia, avaricia, ira, envidia, juegos, blasfemias, juramentos y murmuraciones. Pero suelen incurrir en los vicios de sensualidad, gula y pereza. Trata de su pobreza (capítulo en el

* Tomado «De las varias maneras de ser indigenista (I)», *El Búho,* La Cultura al Día, periódico *Excelsior,* México, D. F., domingo 2 de octubre de 1988, p. 2.

cual observa que en muchísimos de ellos es voluntaria y elegida por un modesto, parco y cristiano modo de vivir, sin codicia ni ambición). Observa que su desnudez, pobreza y trabajo sustentan y edifican las iglesias, hacen mayores sus rentas, socorren a las religiones, y a ellos se les debe gran parte de la conservación de lo eclesiástico. En lo secular su trabajo fecunda y hace útiles las minas, cultiva los campos, ejercita los oficios y artes de la República, hace poderosos los de justicia, paga los tributos, causa las alcabalas, alivia los magistrados públicos, sirve a los superiores, ayuda a los interiores, sin que haya cosa alguna desde lo alto hasta lo bajo en que no sean los indios las manos y los pies de aquellas dilatadas provincias (p. 51). Es decir, son el apoyo social de la República. Palafox pide su alivio y que sea moderado y tolerable su trabajo y pena, y el monarca se sirva de ampararlos en el padecer intolerable. En la lista de virtudes enumera la paciencia, la liberalidad, la honestidad, la parsimonia en la comida, la obediencia, la discreción y elegancia, la agudeza y prontitud, la industria, señaladamente en las artes mecánicas, la justicia, la valentía, la humildad, cortesía y silencio y maña, la limpieza, y su paz. Y responde a algunas objeciones que se pueden oponer. De suerte que, sin salir de la época hispánica de nuestra historia, ya se encuentran defensores y admiradores del indio, y se funda la corriente de la indofilia.

Se cuenta, como es sabido, con el estudio de Luis Villoro *Los grandes momentos del indigenismo en México,* Ediciones de La Casa Chata, 9, 1919, siendo la primera de El Colegio de México, 1950. La obra fue escrita en 1949. El autor advierte que el indigenismo se presenta como un proceso histórico en la conciencia, en el cual el indígena es comprendido y juzgado (revelado) por el no indígena (la instancia revelante). Ese proceso es manifestación (mental) de otro que se da en la realidad social, en el cual el indígena es dominado y explotado por el no indígena. No pretende ofrecer una historia completa del pensamiento indigenista, sólo quiere presentar muestras seleccionadas de sus principales etapas. Se fija en Cortés y Sahagún, y recuerda a Bartolomé de las Casas. En un segundo momento presenta bajo el encabezado de la razón universal a Clavijero, Mier, Orozco y Berra. El indigenismo contemporáneo es tratado insuficientemente, dice el autor, y cree que se halla en crisis.

Capítulo 13

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ
(Addendum)*

Creo haber invocado suficientes autores para mostrar que la servidumbre natural de que hablan los escolásticos posteriores a Vitoria se halla muy lejos del concepto clásico. El examen antropológico del Nuevo Mundo, de una parte, y la crítica ideológica, de otra, habían marchado por caminos paralelos y llegado a conclusiones que guardaban mayores diferencias que semejanzas con las mantenidas en la época de los Reyes Católicos y la concepción renacentista defendida después por Sepúlveda[1].

* Tomado de la *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII,* Editorial Porrúa, México, 1985, pp. 117-118, nota 1.

[1] Todavía en el último tercio del siglo XVII, la célebre poetisa mexicana sor Juana Inés de la Cruz escribía en la comedia *Amor es más laberinto,* con tanta precisión ideológica como elegancia: «...los primeros que impusieron en el mundo dominio, fueron los hechos; pues siendo todos los hombres iguales, no hubiera medio que pudiera introducir la desigualdad que vemos, como entre rey y vasallo; como entre noble y plebeyo; porque pensar que por sí los hombres se sometieron a llevar ajeno yugo y a sufrir extraño freno, si hay causas para pensarlo, no hay razón para creerlo, porque como nació el hombre naturalmente propenso a mandar, sólo forzado se reduce a estar sujeto», y «de donde infiere que sólo fue poderoso el esfuerzo a diferenciar los hombres (que tan iguales nacieron) con tan grande distinción como hacer, siendo unos mesmos, que unos, sirvan como esclavos, y otros, manden como dueños» (texto recordado por A. Yáñez, «El contenido social de la literatura iberoamericana», en *Jornadas,* n.° 14, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociales, p. 34 [1944]).

Capítulo 14

MIGUEL HIDALGO, LIBERTADOR DE LOS ESCLAVOS*

Hay en la personalidad intelectual de Miguel Hidalgo varios aspectos que llamaron la atención de sus contemporáneos y que han seguido siendo objeto de estudio por los historiadores posteriores. Se le ha visto como reformador de la teología, pensador político, libertador de los esclavos y legislador agrario.

Al ser invitado a dar la presente conferencia en la ciudad de Guadalajara, me pareció que era oportuno escoger el tema de la liberación de los esclavos, porque fue durante su permanencia en esta ciudad cuando Hidalgo dio sus últimas disposiciones en esta materia, y porque nos permitirá aplicar el método retrospectivo de la biografía que puso en práctica el recordado escritor jalisciense Agustín Yáñez en algunos de sus últimos trabajos, método que consiste en partir del momento culminante de una acción para ir desentrañando sus orígenes en tiempos anteriores.

En la valiosa monografía del también jalisciense escritor Alfonso García Ruiz, que lleva por título *Ideario de Hidalgo,* México, 1955, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nacional de Historia, aclara en la p. 53 que Hidalgo fue autor de tres principales decretos sobre la abolición de la esclavitud: el primero en la ciudad de Valladolid (hoy Morelia) el 19 de octubre de 1810, promulgado por el intendente Ansorena, y los dos restantes en Guadalajara los días 29 de noviembre y 6 de diciembre del mismo año, respectivamente.

* Estudio publicado en *Temas hispanoamericanos en su quinto centenario,* Editorial Porrúa, México, 1986, pp. 189-206.

En el primer decreto, se establecía que

> todos los dueños de esclavos o esclavas... los pongan en libertad... y no lo haciendo así... sufrirán irremisiblemente la pena capital y la confiscación de todos sus bienes.

La ley debía llegar a noticia de quienes la debían cumplir, mas el efecto liberatorio debía ser inmediato al conocimiento de «esta plausible Orden Superior». El dueño, al dar libertad a los esclavos, debía otorgarles las necesarias escrituras de *atala-horría* con las inserciones acostumbradas para que puedan tratar y contratar, comparecer en juicio, otorgar testamentos, codicilos y ejecutar las demás cosas que ejecutan y hacen las personas libres.

En un segundo párrafo, el decreto de 19 de octubre disponía que, bajo las mismas penas, los particulares no comprasen en lo sucesivo ni vendiesen esclavo alguno, ni los escribanos extendieran escrituras concernientes a este género de contratos, so pena de suspensión de oficio y confiscación de bienes.

El segundo decreto, de 29 de noviembre, reiteraba la abolición de las leyes de la esclavitud, no sólo en cuanto al tráfico y comercio que se hacía de ellos, sino también en lo relativo a las adquisiciones, de suerte que los emancipados pudieran adquirir para sí, como individuos libres, al modo que se observa en las demás clases de la república. Es decir, establecía la completa igualdad legal del emancipado con las demás personas consideradas como libres. Y confirmando la aplicación inmediata de lo dispuesto, deberían los amos, fuesen americanos o europeos, darles libertad dentro del término de diez días, so la pena establecida. Con ello se disipaba cualquier duda acerca de si la emancipación regía solamente para los amos europeos, ya que expresamente se incluía también a los americanos.

En el decreto de 6 de diciembre se repetía el término de diez días para que los dueños de esclavos les diesen la libertad en la forma establecida, bajo las penas severas ya conocidas.

En cuanto a las razones que Hidalgo invocaba para justificar sus medidas en favor de la libertad de los esclavos, advierte atinadamente García Ruiz que sólo en parte se manifiestan en los documentos legislativos mismos. En el decreto de 6 de diciembre el jefe consideraba como de lo más «urgente» acudir a la liberación de esta gente y lo tenía por un punto principal en los planes de su gobierno. En el texto de 19 de octubre

hablaba de «humanidad» y «misericordia». Y en el 29 de noviembre comenzaba declarando: «Que siendo [la esclavitud] contra los clamores de la naturaleza...», era necesario decretar la libertad de los esclavos:

Ahora bien, García Ruiz tiene presentes a los maestros que habían influido en la formación intelectual de Hidalgo y a los autores que leía, y esto nos lleva a examinar un dilema que se ofrece en el estudio de los libertadores del continente americano; a saber, si todo obedecía a influjos del cercano pensamiento de la Ilustración europea o si también había trazas del pensamiento escolástico español, que había dado frutos tan brillantes en el siglo XVI, al disputarse el tema de la conquista y de los justos títulos que podía invocar la Corona española para ejercer la soberanía sobre los pueblos de las Indias Occidentales.

Bien sabe y expone García Ruiz que Hidalgo no ignoraba lo que sobre la libertad del indio se había hecho en los siglos anteriores, la forma en que un Soto, un Vitoria, un Las Casas, un Ledesma, un Zumárraga, habían luchado y hecho triunfar en la legislación de Indias el principio de la libertad en favor de los naturales del Nuevo Mundo. Mas también tiene presente que la evolución de las ideas en su forma moderna —la Ilustración y el Liberalismo— produjo una nueva arma contra la existencia de la institución de la esclavitud. En nombre de la razón o de un Dios de esencia racional o de la naturaleza racionalmente creada por él, según esas nuevas ideas, se proclamó la igualdad racional y natural de los hombres. Y agregamos que se forjó un nuevo lenguaje al respecto, que Hidalgo adopta.

Claro es que los nombres de Montesquieu, de Voltaire, de Rousseau, de Diderot, podían venir en apoyo del pensamiento del libertador mexicano, que conocía el francés; y también los de los escolásticos españoles, si se recuerda que había sido maestro suyo Francisco Javier Clavijero (1731-1787) en las aulas de San Nicolás de Valladolid, el célebre colegio fundado por Vasco de Quiroga en Pátzcuaro en el siglo XVI.

Aquí tomamos el hilo retrospectivo del que hablamos al comienzo de esta plática para referirnos al estudio que dedicamos a *La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVIII)*, París, Unesco, 1963, con reedición del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, donde figura un capítulo acerca de la «Igualdad dieciochesca», pp. 51 y ss. en ambas ediciones, en el cual se reproduce el siguiente inspirado pasaje de las *Disertaciones* de Clavijero:

> Después de una experiencia tan grande y de un estudio tan prolijo, por el cual me creo en estado de poder decidir con menos peligro de errar, protesto a... toda la Europa, que las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos; que son capaces de todas las ciencias, aun las más abstractas, y que si seriamente se cuidara de su educación, si desde niños se criasen en seminarios bajo de buenos maestros y si se protegieran y alentaran con premios, se verían entre los americanos, filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa. Pero es muy difícil, por no decir imposible, hacer progresos en las ciencias en medio de una vida miserable y servil y de continuas incomodidades (p. 53).

Irritaba a Clavijero que el tratadista europeo Cornelio de Paw, en sus *Recherches philosophiques sur les Américains,* que aparecieron en Berlín en 1768, pintara con tales colores a los americanos y envileciera de tal modo sus almas, que aunque algunas veces se alzara contra los que pusieron en duda su racionalidad, no dudaba Clavijero que si entonces se le hubiera consultado, se declarara contra el parecer de los *racionalistas.* Este último vocablo viene subrayado en el texto, sin duda para poner énfasis en la intención de aplicarlo, según la moda lingüística del siglo XVIII, a los teólogos y letrados de la época de la conquista, como fray Bartolomé de las Casas, que fueron partidarios de la razón del indio, y de paso para mostrar cuánto se había alejado de los cánones ilustrados el filósofo europeo al describir a los hombres de América.

Algo más había en esta polémica, porque De Paw acusó a Las Casas de haber hecho

> gran número de memorias para probar que la conquista de América era una injusticia atroz, e imaginó de destruir al mismo tiempo a los africanos por medio de la esclavitud...

Le extrañaba que Ginés de Sepúlveda —en su polémica de mediados del siglo XVI contra Las Casas— no hubiera reprochado a su opositor el haber dado aquella odiosa memoria,

> tanto estaban entonces confundidas las ideas. El fanatismo, la crueldad, el interés, habían pervertido las primeras nociones del derecho de gentes.

Esta acusación contra Las Casas preocupó grandemente a los espíritus dieciochescos y dio lugar a una frondosa literatura.

Lo que aquí nos toca subrayar es que el debate del siglo XVI sobre la libertad del indio americano ya se encuentra entrelazado con el que se libraba en el siglo XVIII sobre la esclavitud del africano, y que el maestro de Hidalgo había participado vigorosamente en la disputa.

También otro jesuita mexicano, Francisco Javier Alegre (1729-1788), compañero de religión y luego de destierro de Clavijero, había terciado en el debate al tratar del tráfico de esclavos desarrollado por los portugueses en África desde que ocuparon, por el año de 1448, las islas de Cabo Verde. Advertía que después del descubrimiento de América y de haber prohibido la servidumbre personal de los indígenas las humanísimas y santísimas leyes de Carlos V y de Felipe II,

> hubo algunos que aconsejaron al rey que fueran enviados los esclavos etíopes a aquellas nuevas tierras. Así aquellos buenos varones [no menciona expresamente a Las Casas, pero es de suponer que lo colocaba entre ellos] que tenían celo por las cosas de Dios, pero no un celo iluminado y conforme a la razón, mientras protegían la libertad de los americanos, impusieron a las naciones de África una perpetua deportación y el durísimo yugo de la esclavitud.

Esta explicación previa servía a Alegre para concluir:

> Por tanto, siendo así que estos etíopes ni son esclavos por su nacimiento, ni por sí mismos o por sus padres fueron vendidos por causa de urgente necesidad, ni han sido condenados a la servidumbre por sentencia de legítimo juez, ni pueden ser considerados como cautivos en guerra justa, ya que sus bárbaros reyezuelos guerrean entre sí por mero antojo o por causas insignificantes; más todavía, después de que los europeos establecieron aquel comercio, las más de las veces hacen la guerra sólo por coger hombres para venderlos, como claramente se ve por las mismas historias de los portugueses, ingleses y holandeses (de los cuales los últimos dedícanse con gran empeño a tal comercio); síguese que esa esclavitud, como expresamente escribió Molina [se refiere a Luis de Molina, S. J., 1535-1600, autor de un importante tratado *De Justitia et Jure,* en cinco volúmenes publicados en Maguncia, Amberes y Colonia entre 1602 y 1615, reeditados por Manuel Fraga Iribarne, bajo el título de *Los seis libros de la justicia y el derecho,* en Madrid, en 1941-1943], es del todo injusta e inicua, a no ser que los ministros regios a quienes les está encomendado este asunto tengan noticia del justo título que la haga lícita en casos particulares y den testimonio acerca de él; sobre todo si consideramos que en los reinos de Angola y del Congo, en la isla de Santo Tomás y en otros lugares hay muchísimos cristianos que son hechos cautivos por los infieles y que no es lícito a los cristianos comprarlos.

Y ahora podemos preguntar si debe la teoría de Alegre más al «celo iluminado y conforme a la razón» del que nos habla en su tratado o a la cita expresa de Molina, y creo que legítimamente podemos concluir que ya entreteje la doctrina escolástica con la racionalista, para fundar su conclusión favorable a la libertad del africano. Y no era indiferente que un americano ilustrado del siglo XVIII hallara en su propia tradición un punto de apoyo que le permitía asociar la tradición escolástica con la filosofía dieciochesca ilustrada.

Hidalgo, el discípulo de tales maestros, no está por su parte escribiendo otro libro para examinar el tema. Se encuentra aquí, en Guadalajara, al frente de un movimiento insurgente de liberación de la Nueva España y de sus habitantes, y ya se ha visto que toma la pluma para escribir firmes decretos en favor de la emancipación inmediata de los esclavos, con rigurosas penas para los transgresores, y sin compensación económica para los amos de los esclavos liberados. En esto se diferencia de otros abolicionistas que creyeron necesaria esa indemnización para los dueños que perdían el derecho de propiedad sobre los hombres y las mujeres al ponerse en libertad a los esclavos.

Lo que sí hace Hidalgo, como sus precursores intelectuales, es adoptar el lenguaje nuevo para justificar sus medidas libertarias al mismo tiempo que conserva los principios de «humanidad» y «misericordia» que venían de su formación cristiana. Ya vimos que habla de ser la esclavitud contraria a «los clamores de la naturaleza». Y también invoca en favor de su movimiento «los derechos inalienables e imprescriptibles del hombre», que debía sostener «con ríos de sangre si fuese preciso», como desgraciadamente ocurrió.

Nos ha quedado en el camino de esta exposición una duda sobre la posición doctrinal y práctica de Bartolomé de las Casas a la que es preciso volver para mostrar hasta qué punto siguen vivos en la actualidad los rescoldos de las querellas del pasado.

Atrajo grandemente esa figura al mismo jalisciense prominente que recordábamos al principio de estas líneas, Agustín Yáñez, autor de un breve pero recio libro, *Fray Bartolomé de las Casas, el conquistador conquistado,* publicado en México por las Ediciones Xochitl, en 1942, con 2.ª edición en 1949. Ve en él, como todos sabemos, al «Padre y Doctor de Americanidad», poseído de «santa furia», que clama con «lenguaje ígneo» contra conquistadores, encomenderos, comerciantes, gobernantes, consejeros, cómplices, que a su vez hervían de indignación contra él. No falta un capítulo, el 13, sobre «Las Casas, negrero» (pp. 49 y ss.), en el cual

tiene presente el pasaje de la *Historia de las Indias,* capítulo 102 de la tercera parte, donde Las Casas trata del aviso que dio como clérigo en el sentido de que, para libertar los indios de las Antillas, se concediese a los españoles de estas islas que pudiesen llevar de Castilla algunos negros esclavos. De lo que no poco después se halló arrepentido juzgándose culpado por inadvertencia, porque como después vio y averiguó ser tan injusto el cautiverio de los negros como el de los indios, no fue discreto remedio el que aconsejó que se trajesen negros para que se libertasen los indios, aunque él suponía que eran justamente cautivos, aunque no estuvo cierto que la ignorancia que en esto tuvo su buena voluntad lo excusase delante el juicio divino. Lo que lleva a Yáñez a comentar que las ideas de Las Casas tuvieron un proceso depurativo, cuyas etapas, entre sí comparadas, pueden oponerse (p. 151).

El autor de estas líneas se ha sentido a su vez atraído por el esclarecimiento de esta cuestión y le ha dedicado un capítulo intitulado «¿Las Casas, esclavista?».

Un paso más nos acercará a otro distinguido historiador, Luis Villoro —profesor huésped de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara, Jalisco (1957-1958)—, a quien se debe un lúcido examen titulado *La revolución de Independencia. Ensayo de interpretación histórica,* Ediciones del Bicentenario del Nacimiento de Hidalgo, 1753-1953, Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo de Humanidades, México, 1953. Estima que Hidalgo, revestido de la autoridad que ejerce por aclamación de la nación, abole la distinción de castas y la esclavitud, signos de la infamia y opresión que ejercían las otras clases sobre los negros y mestizos (p. 64). Encuentra que el movimiento popular desborda los proyectos del criollo y se impone a sí mismo. El ilustrado, en el momento de la revolución, se convierte en una figura impulsada por una fuerza que arrastra a su propio iniciador. Funge como portavoz de la conciencia popular (p. 62). El movimiento no puede ser sino explosivo. Se lanzan a la acción los indios de los campos, los trabajadores mineros, la plebe de las ciudades. Hidalgo legisla en nombre del pueblo (p. 63).

La formación escolástica e ilustrada de Hidalgo queda relegada a un papel secundario ante la fuerza popular del movimiento de la insurrección, pero ello no significa que sea inexistente. Una circunstancia inesperada trae de nuevo a nuestro camino la figura de Las Casas y su significación en el mundo contemporáneo.

Como es sabido, Villoro funge actualmente como Delegado Perma-

nente de México ante la Unesco. Al acercarse el quinto centenario del nacimiento de Bartolomé de las Casas, en Sevilla, en 1484, las Delegaciones latinoamericanas pensaron en dedicarle un acto de conmemoración en la Unesco, pero hallaron la oposición de Delegaciones africanas que recordaban la acusación de que había consentido o acaso fomentado la esclavitud de los africanos llevados al Nuevo Mundo. No hubo acuerdo y el acto recordatorio se celebró en el Instituto de Altos Estudios de la América Latina de la Universidad de París, con participación de especialistas europeos y latinoamericanos que pusieron de relieve los valores históricos e internacionales del mensaje lascasiano. Invitado a resumir allá mis estudios del tema, síntesis que fue dada a conocer en *El Correo* de la Unesco, de abril de 1985, Año XXXVIII, páginas 28-31, bajo el título de «Las Casas, profeta del anticolonialismo», creo que es oportuno, en la presente ocasión, en Guadalajara, recordar algunas líneas de esa ponencia, porque nos lleva al término del camino retrospectivo que venimos recorriendo*.

El mundo presente ha visto, después del fin de la Segunda Guerra Mundial, la emancipación de las antiguas colonias de los países europeos y su ingreso como naciones independientes en el nuevo orden internacional. Las Casas figura entre las personalidades del siglo XVI que censuraron las conquistas y defendieron a los pueblos aborígenes. Ahora bien, como observó el historiador francés Marcel Bataillon, no prescinde Las Casas por completo del esquema de la colonización, sino que recalca el carácter pacífico e instructivo que ha de tener, con buenos y llanos colonos que no rehúsen casarse con la gente nativa, para hacer una república mejor.

Tanto en el siglo XVIII como en el siguiente, fueron numerosos e importantes los pensadors que descubrieron la riqueza del ideario político de Las Casas y los gérmenes precursores de la organización democrática que en él se encuentran. Sostiene que en el libre consenso del pueblo o en el acuerdo de toda la multitud tuvieron su origen y principio los reyes y gobernantes de los pueblos y toda la jurisdicción. Al superior le fue cometida la autoridad suprema por el pueblo. Todo jefe espiritual o temporal de cualquier multitud está obligado a ordenar su régimen al bien común y a gobernarla de acuerdo con su naturaleza. El tirano, en cambio, ordena su régimen a su propia utilidad. Ningún Estado, ni Rey, ni Emperador puede enajenar territorios ni cambiar su régimen político sin

* Sírvanse los lectores excusar la duplicación de citas que ya figuran en el capítulo 7.

consentimiento expreso de sus habitantes. De suerte que fray Bartolomé se acerca a proclamar el derecho de autodeterminación de los pueblos, y mantiene que la cesión de territorios no es posible sin que los gobernantes consigan previamente el consentimiento libre del pueblo. Por eso Las Casas llega a concluir, en lo que toca al título de los reyes de España a las Indias, que

> mientras los pueblos de aquel mundo de las Indias, con sus reyes, no consientan libremente en la citada donación papal, hecha en favor de nuestros Reyes, la ratifiquen y les entreguen la posesión, sólo tienen un título, esto es, una causa para conseguir el supremo principado sobre dicho mundo y un derecho a los reinos y a su supremacía o dominio universal, el cual nace del título, pero no tienen derecho sobre ellos. Sin esa voluntad les falta a los reyes de España el derecho más principal.

En cuanto a la libertad y servidumbre, la doctrina de Las Casas combate la esclavitud de los indios porque no acepta la justicia de las guerras que se hacen contra ellos ni la licitud del llamado rescate que se apoyaba en la adquisición de piezas reducidas por los propios indios a servidumbre. En su Memorial de 1543 pide Las Casas que el rey de España restituya a los indios «a su prístina y natural libertad». Afirma en los *Tratados* de 1552 que todo hombre se presume que es libre, si no se demuestra lo contrario. Desde su origen, todas las criaturas racionales nacen libres. La libertad es un derecho ingerido en los hombres por necesidad y por sí desde el principio de la criatura racional, y es por eso de derecho natural. La esclavitud es un acto accidental acaecido al ser humano por obra de la casualidad y de la fortuna. Es obra del derecho secundario de gentes. En el Tratado quinto de los publicados en Sevilla en 1552, agrega que la libertad de los hombres, después de la vida, es la cosa más preciosa y estimable, y por consiguiente es la causa más favorable, y cuando hay duda en la libertad de alguno, se ha de responder y sentenciar en favor de la libertad.

En cuanto a la esclavitud de los africanos, ya anticipamos que Las Casas, en su *Historia de las Indias,* que permaneció inédita en vida de él, en el libro 3, capítulo 102, explica que propuso la introducción de negros para aliviar la condición de los indios, pero más tarde se arrepintió al advertir la injusticia con que los portugueses los tomaban y hacían esclavos, y desde entonces los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, «porque la misma razón es de ellos que de los indios». Además, en el libro 2, capítulo 58, nos deja su admirable conclusión acerca de que

> todas las naciones del mundo son hombres y de cada uno de ellos es una no más la definición: todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores, y se mueven por los objetos de ellos, todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño.

A esta segura afirmación de la unidad del género humano añade, en el Prólogo de la *Historia,* que todos los hombres pueden ingresar en la grey cristiana y ninguna generación deja de ser contada entre los predestinados o miembros del cuerpo místico de Jesucristo. Además, cree en la capacidad de civilización de todos los pueblos incultos y en su posibilidad de contribuir al progreso de la humanidad, porque:

> así como la tierra inculta no da por fruto, sino cardos y espinas, pero contiene virtud en sí para que, cultivándola, produzca de sí fruto doméstico, útil y conveniente; por la misma forma y manera, todos los hombres del mundo, por bárbaros y brutales que sean, como de necesidad, si hombres son, consigan uso de razón y tengan capacidad de las cosas pertenecientes de instrucción y doctrina: consiguiente y necesaria cosa es, que ninguna gente pueda ser en el mundo, por bárbara e inhumana que sea, ni hallarse nación que, enseñándola y doctrinándola por la manera que requiere la natural condición de los hombres, mayormente con la doctrina de la fe, no produzca frutos razonables de hombres ubérrimos.

En suma, no hay nación alguna, ni la puede haber, que no pueda ser atraída y reducida a toda virtud política y a toda humanidad de domésticos, políticos y racionales hombres. (Prólogo de la *Historia).* De suerte que, si bien fue largo y penoso el recorrido de Las Casas por el campo anti-esclavista, logró llegar a conclusiones justas y dejó simientes valiosas para quienes emprenderían después de él campañas parecidas.

Queda por ver cómo fue recibido el mensaje de Las Casas en las postrimerías del siglo XVIII y a principios del XIX. El 13 de mayo de 1801, el ciudadano Gregorio, antiguo obispo de Blois, miembro del Instituto de Francia, leyó en la Sección de Ciencias Morales y Políticas una apología de Las Casas. Se propuso demostrar que era calumniosa la imputación que se hacía a éste de que fue el inspirador de la introducción de esclavos negros en América. Creía que estuvo al frente de algunos hombres generosos que, levantando la voz contra los opresores en favor de los oprimidos, votaban aquéllos a la venganza, e invocaban para éstos la protección de las leyes divinas y humanas. Las Casas estuvo con los aven-

tureros españoles que esclavizaban indios en las mismas relaciones que los amigos de los negros en Francia, de algunos años a esta parte, con los dueños de las plantaciones.

Cuando se inicia la insurrección de las colonias españolas a partir de 1808, en relación con los episodios de las guerras napoleónicas, la figura y la obra de Las Casas vuelven al primer plano de la actualidad. Mier en México, Bolívar en Caracas y Jamaica, Funes en Córdoba de Tucumán, tienen como libros de cabecera los de fray Bartolomé. Y Llorente aviva su recuerdo como liberal español desterrado en Francia.

Yáñez, en su biografía de Las Casas, advierte (p. 18) que sobrevive por tal modo llegado el trance de la emancipación, y puesto que había «encarnizado», término que le parece ser el adecuado, la doctrina de una América libre, que los ideólogos de la independencia toman al fraile por bandera, se multiplican las ediciones de su *Destrucción de las Indias,* se le cita con abundancia, el nombre suyo se hace familiar en toda boca de americano, el México anticlerical levanta céntrica estatua (ahora desarmada) y fray Bartolome viene a ser —extremadamente— programa de la reacción anti-española.

Fijémonos asimismo en que la abolición de la esclavitud arriba explicada no queda sin efectos, a pesar de la derrota de la insurgencia acaudillada por Hidalgo y de la ejecución de éste por los realistas españoles. García Ruiz señala que el principio es adoptado en los *Elementos constitucionales* de Rayón, luego en la Constitución de Apatzingán de 1814, en el Plan de Iguala y los Tratados de Córdoba de 1821, en la Constitución de 1824, en las Siete Leyes Constitucionales de 1836, restablecido expresamente en las Bases Orgánicas de 1843 y reiterado en las Constituciones de 1857 y de 1917 (p. 57).

Además, Hidalgo tiene un lugar preferente en la historia moderna de la liberación de los esclavos, porque decretó en forma especial su libertad y fijó una norma procesal para establecerla. En 1813, la Asamblea de Buenos Aires incorporó el principio abolicionista. Y en 1817, Inglaterra y España convinieron en abolir el tráfico de esclavos. Pero la institución subsistió en los Estados Unidos de América, en Cuba y el Brasil, hasta la segunda mitad del siglo XIX.

Por mi parte, vengo sosteniendo, desde hace años, que el repaso de esta historia nos permite llegar a concluir que la difusión de la idea de libertad cristiana en las universidades de las Indias, la familiaridad con las leyes inspiradas en el mismo pensamiento, y hasta el reflejo de aquel holgado principio en la vida de la sociedad, pueden considerarse como

factores que contribuyeron a fomentar nuestro liberalismo íntimo y a crear una actitud de hermandad humana opuesta a los «achaques» de la servidumbre por naturaleza. Por existir el antecedente de tales combates, prendió mejor en los espíritus de América, a su hora, el pensamiento ilustrado que proclamaba la igualdad entre los hombres y exigía nuevas y mejores garantías de libertad individual. De manera que la libertad es más antigua entre nosotros de lo que comúnmente se ha creído. Y quienes defienden la concepción liberal de la vida, no tienen que renegar del pasado hispanoamericano en su conjunto, pues contiene valores capaces de suministrar apoyo y estímulo a esa misma defensa.

APÉNDICES

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abril-Castelló, Vidal, 124, 125.
Acosta, José de, 14, 37, 46, 62, 71, 72, 74.
Agurto, fray Pedro de, 203.
Agustín, san, 14, 48, 120, 190.
Albornoz, Bartolomé de, 42, 53, 54, 73.
Alcacondor, Cristóbal, 153.
Alegre, Francisco Javier, 55, 56, 261, 262.
Alejandro VI, papa, 18-19, 116, 117, 129, 130, 186, 187, 190, 238.
Almandoz Garmendía, José Antonio, 146, 147, 148, 150, 156, 161.
Almoina, José, 217.
Alonso, Dámaso, 218.
Altamira, R., 51, 54.
Andrada (Ladrada), Rodrigo de, 121.
Ansorena (intendente), 257.
Aristóteles, 26, 28, 30, 32, 38, 39, 40, 41, 42, 47, 48, 49, 62, 71, 72, 73, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 94, 104, 247.
Avendaño, Diego de, 54.
Ávila, Juan de, 224.
Báñez, Domingo, 37, 71, 73.
Basilio, san, 221.
Bataillon, Marcel, 130, 217, 218, 264.
Betanzos, fray Domingo de, 121, 199.
Biermann, Benno, 215.
Bolívar, Simón, 128, 267.
Borges, Pedro, 126.
Brant, Sebastián, 216, 217.
Bravo de Saravia, Melchor, 114.
Budeo, Guillermo, 195, 221.
Burrus, Ernest J., 126, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 155, 156, 158, 159, 160, 161.
Campanella, Tomás, 197.
Campillo de Cossío, Joseph, 59, 60.
Cano Moctezuma, Juan, 126.
Carlos I de España y V de Alemania, 22, 48, 55, 86, 87, 103, 121, 122, 132, 184, 185, 199, 244, 247, 261.
Carranza de Miranda, Bartolomé, 108, 110, 125.
Caruaycanche, Diego, 152.
Casas, fray Bartolomé de las, 21, 24, 27, 33, 37, 39-46, 48, 51, 61-68, 71-118, 121-141, 187, 189, 190, 214, 248, 250, 254, 259-267.
Castañeda, Carlos E., 205.
Castro, Américo, 196, 221.
Cerda, Alonso de la, 126.
Cervantes Saavedra, Miguel de, 196.
Ceynos (licenciado), 199, 202.
Cisneros, Francisco Jiménez de, 102.
Clarkson, Thomas, 64, 96, 139.
Clavijero, Francisco Xavier, 58, 59, 254, 259, 260, 261.
Colet, Juan, 195.
Conapariaguana, Francisco, 153.
Coriguanca, Alonso, 153.
Cortés, Hernán, 18, 19, 26, 104, 147, 254.
Cromberger, Juan, 216.
Cruz, sor Juana Inés de la, 255.
Chacón y Calvo, José María, 250.
Daciano, fray Jacobo, 250.
Dealy, Ross, 218, 220.
Demócrates, 34, 35, 36, 37.
Deza, fray Diego de, 102.
Díaz de Luco, Bernal, 213, 218, 220, 221.
Díaz del Castillo, Bernal, 18, 107, 194.
Diderot, Denis, 259.

Drake, Francis, 247.
Dubernart, Luis Everaest, 253.
Eguiara y Eguren, Juan José de, 61, 65, 98, 140.
Elcano, Juan Sebastián, 14.
Enrique VIII, rey de Inglaterra, 208, 213.
Enríquez, Martín, 126, 227.
Erasmo de Rotterdam, 195, 196, 203, 204, 206, 217, 221.
Espinosa, Diego de, 26.
Feijoo, Benito Jerónimo, 61.
Felipe II, rey de España, 26, 55, 106, 107, 108, 112, 114, 191, 235, 261.
Fernández de Oviedo, Gonzalo, 22, 81, 85.
Fernando II el Católico, rey de Aragón, 21, 37.
Ficino, Marsilio, 195.
Fraga Iribarne, Manuel, 261.
Frobenius, Juan, 203.
Funes, Gregorio, 63, 66, 95, 99, 128, 267.
Gaona, fray Juan de, 250.
Garay, Antonio de, 151.
Garci Díez de San Miguel, Diego Pacheco, 154.
García, Genaro, 205.
García Icazbalceta, Joaquín, 218.
García Ruiz, Alfonso, 257, 258, 259.
Gerson, Juan, 215, 216.
Gerson, Tomás, 216.
Gilberti, Maturino, 218, 219.
Giles, Pedro, 195, 220.
Gómez, fray Juan, 240, 247.
Gómez Canedo, Lino, 235.
Gómez Robledo, Antonio, 126.
Granada, fray Luis de, 224.
Gregorio (antiguo obispo de Blois), 62, 63, 64, 65, 66, 95, 96, 97, 98, 139, 140, 266.
Guevara, Antonio de, 221.
Guzmán, Martín de, 152.
Guzmán, Nuño de, 201.
Haenel, Gustav Friedrich, 221.
Hanke, Lewis, 116, 140, 250.
Heinecio, 62.
Herrera, Fernando de, 223.
Hidalgo, Miguel, 257, 258, 259, 261, 262, 267.
Hitlodeo, Rafael, 223.
Ibáñez, Domingo, 49.
Ibarra, Hortuño de, 219.
Inocencio IV, papa, 20, 23.
Juan Crisóstomo, san, 48.
Juana I la Loca, reina de Castilla, 184.
Kempis, Tomás de, 216.
La Condamine, Charles Marie de, 57.
Ledesma, Juan de, 231, 259.
Leopoldo (filósofo alemán), 34, 35, 36.
Lohmann Villena, Guillermo, 126.
López, Gregorio, 46, 47, 71, 72, 191.
López de Gómara, Francisco, 13, 19, 48.
Losada, Ángel, 122.
Lucca, Tolomeo de, 30.
Luciano, 205, 206, 222.
Llano Zapata, José Eusebio de, 61.
Llorente, Juan Antonio, 63, 66, 95, 128, 267
Madalena, fray Juan de la, 121.
Magallanes, Fernando de, 14.
Maior, Juan, 22, 23, 30, 31, 33, 188, 191.
Maldonado, Alonso de, 104.
Maldonado, Juan, 197.
Manco Capac, 126.
Maravall, J. A., 248.
Marco Aurelio, 221.
Martí, Manuel, 61.
Mártir de Anglería, Pedro, 248.
Marx, Karl, 129.
Mascarenhas, Fernão Martins, 224.
Mazco, Felipe, 152.
Médicis, Lorenzo de, 195.
Medinilla y Porres, Antonio de, 223.
Mendieta, fray Jerónimo de, 227-236, 239-250.
Mendoza, Antonio de, 160.
Menéndez Pelayo, Marcelino, 195.
Menéndez Pidal, Ramón, 17.
Meneses, Felipe de, 219.
Mercado, fray Tomás de, 52, 53.
Mesa, fray Bernardo de, 33, 38, 39, 42, 79, 80, 87.
Mier, Servando, 25, 63, 66, 95, 99, 128, 254, 267.
Millares Carlo, Agustín, 116.
Miranda, José, 217.
Moctezuma, Pedro, 126.
Molina, Luis de, 54, 55, 261, 262.
Monterrey (Gaspar de Fonseca y Zuñiga), conde de, 227, 236.
Montesinos, fray Antonio de, 37, 135.
Montesquieu (Charles-Louis Secondat), barón de, 259.
Montúfar, fray Alonso de, 52, 137.
Moreno, Juan José, 207.
Moro, Tomás, 195-198, 200, 202-208, 213, 217, 220-224, 249.
Motolinia, fray Toribio, 108, 199.
Moya de Contreras, Pedro, 232, 235, 236.
Muriel, Domingo, 62.
Murra, John V., 154.

Nina Paucar, Francisco, 151.
Orozco, Alonso de, 254.
Ortiz de Zúñiga, Íñigo, 151, 152.
Pablo, san, 190, 215.
Pablos, Juan, 216, 218, 219.
Palacios Rubios, Juan López de, 21, 24, 31, 32, 33, 77, 78, 187, 188, 215.
Palafox y Mendoza, Juan de, 253, 254.
Parish, Helen Rand, 137.
Paulo III, papa, 45, 57, 58, 92, 93, 130, 135.
Paw, Cornelio de, 57, 58, 59, 61, 62, 260.
Pedrarias Dávila, Pedro Arias de Ávila, llamado, 22.
Peña, fray Pedro de la, 220.
Pereña, Luciano, 133.
Pérez de Bocanegra, Hernán, 148.
Pico de la Mirandola, Juan, 195.
Pizarro, Francisco, 15, 104.
Platón, 195, 196.
Plinio, Cecilio Segundo, el Viejo, 14, 15.
Pomponazzi, Pietro, 34.
Ponce, fray Alonso, 229.
Puelles, Pedro de, 151.
Pufendorf, Samuel, 62.
Quevedo, fray Juan, 80, 86, 103.
Quevedo Villegas, Francisco de, 223.
Quiroga, Gaspar de, 223.
Quiroga, Vasco de, 183, 184, 186, 188-189, 190-195, 198-211, 213-224, 249, 259.
Ramírez, fray Juan, 205.
Ramírez de Fuenleal, Sebastián, 92, 93, 199, 201, 202.
Raynal, Guillaume, 56.
Redondo, Agustín, 221.
Reyes Católicos, 18, 58, 116, 118, 123, 131, 187, 215, 238, 255.
Ribera, Antonio de, 108.
Ricarte, fray Gaspar de, 230, 232.
Roberto Belarmino, san, 26.
Robertson, William, 57, 58.
Rousseau, Jean Jacques, 259.
Saavedra Fajardo, Diego de, 49.
Sahagún, Bernardino de, 254.
Saint-Lu, André, 124.
Salmerón, Alfonso, 199, 201.
San Martín, fray Matías de, 108.
Sánchez Falcón, Juan, 152, 153.
Sandoval, Alonso de, 54.
Santamaría, Atenógenes, 116.
Santo Tomás, fray Domingo de, 113, 114.
Séneca, Lucio Anneo, 29, 190.
Sepúlveda, Ginés de, 24, 34-36, 40, 41, 45, 46, 48, 61, 63-65, 71-73, 77, 81, 83-86, 94, 96, 98, 107, 120, 124, 125, 129, 214, 247, 255, 260.
Solórzano Pereira, Juan de, 47, 49, 71, 72, 73, 74, 158.
Soto, fray Domingo de, 37, 49, 54, 73, 74, 130, 214, 259.
Suárez, Francisco, 37, 71, 72.
Susa, Enrique de, llamado el Ostiense, 19, 21, 24, 26, 187.
Tomás de Aquino, santo, 20, 23, 29, 30, 32, 62, 79, 81, 85, 88, 120.
Toral, fray Francisco de, 220.
Trabulse, Elías, 219.
Truxillo, fray Juan de, 203.
Ulloa, Antonio de, 14, 60.
Valdés, Alonso, 196.
Valdés, Juan de, 196.
Valenzuela Velázquez, Juan Bautista, 223.
Valla, Lorenzo, 195.
Valle, marqués del, 151.
Vasconcelos, José, 130.
Vázquez de Menchaca, Fernando, 37, 49, 73.
Velasco, Luis de, 160, 236.
Veracruz, fray Alonso de, 126, 145-148, 154-158, 160-162, 220.
Verlindel, Charles, 134.
Vespucio, Américo, 197.
Villamanrique, marqués de, 235.
Villoro, Luis, 254, 263.
Vío, Tomás de (Cardenal Cayetano), 23, 24, 187, 188, 214, 215.
Vique, fray Bernardino de, 51.
Vitoria, Francisco de, 19, 25, 26, 37, 47, 48, 49, 51, 71, 73, 120, 162, 188, 214, 255, 259.
Vives, Juan Luis, 196.
Voltaire, François-Marie Aronet, llamado, 259.
Wyclif, Juan, 19.
Ximénez, fray Alonso, 230.
Xulca Condor, Cristóbal, 151.
Yáñez, Agustín, 127, 257, 262, 263, 267.
Zubillaga, Félix, 146, 150, 151, 155, 161.
Zumárraga, fray Juan de, 121, 196, 199, 203, 204, 216, 218, 220, 259.

ÍNDICE TOPONÍMICO

Acanbaro, 148.
África, 18, 54, 55, 134, 135, 137, 261.
Alcalá de Henares (universidad), 63, 96, 199.
Algarve, 224.
América, 14, 15, 16, 17, 18, 27, 28, 31, 34, 37, 45, 46, 49, 50, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 65, 67, 68, 72, 77, 78, 95, 98, 139, 184, 188, 194, 197, 213, 222, 260, 261, 266, 267, 268.
América Latina, 13, 130.
Amsterdam, 128.
Ananpillao, 153.
Angola, 55, 261.
Antillas, 71, 80, 114, 134, 135, 137, 263.
Asia, 14, 18, 46.
Atlántico (océano), 134, 210.
Auquimarca, 151.
Barcelona, 86, 103, 121, 201.
Basilea, 203, 221.
Berbería, 53, 135.
Berlanga, 103.
Berlín, 260.
Brasil, 15, 267.
Burgos, 197, 221.
— Junta, 31, 38, 87.
Cabo Verde, 52, 53, 55, 261.
Cádiz (cortes), 67.
Canarias, 18, 24, 26, 134, 135.
Candía, 33.
Caracas, 128, 267.
Cartago, 14.
Castilla, 53, 108, 110, 111, 113, 118, 119, 120, 125, 126, 132, 214, 216, 245, 263.
Castilla del Oro, 22.
Cirenaica, 53.
Cochaguamba, 152.
Congo, 55, 261.
Constantinopla, 17.
Constanza (concilio), 19.
Córdoba, 223.
Córdoba de Tucumán, 63, 267.
— Universidad, 62, 128.
Cuba, 101, 120, 267.
Cumaná, 104, 248.
Charcas, 108, 110.
Chiapa, 105, 114, 136, 137.
Chiribichí, 248.
Chulqui, 153.
Darién, 21.
Delfinazgo, 33.
España, 15, 17, 18, 26, 27, 33, 35, 37, 51, 52, 65, 98, 102, 103, 105, 107, 110, 111, 112, 113, 118, 120, 126, 129, 131, 134, 137, 140, 186, 187, 191, 195, 196, 199, 202, 203, 206, 207, 214, 216, 223, 230, 232, 233, 234, 235, 241, 247, 249, 250, 253, 265, 267.
Española (isla), 37, 101, 102, 120, 135, 136, 244.
Estados Unidos, 267.
Etiopía, 53.
Europa, 16, 18, 22, 26, 28, 46, 50, 54, 58, 59, 60, 66, 67, 99, 100, 118, 197, 206, 210, 260.
Filipinas, 242.
Florencia, 195.
Florida, 120.
Francia, 33, 64, 65, 97, 98, 128, 139, 140, 267.
Grecia, 23.

Guadalajara, 257, 262, 263.
Guanacaure, 153.
Guarapa, 153.
Guatemala, 104, 105, 108.
Guinea, 53.
Heidelberg, 221.
Hispanoamérica, 51, 162.
India, 47.
Indias, 17, 19, 20, 22-25, 31, 33, 36, 38, 45, 54, 56, 63, 80, 95, 104, 107, 108, 110-112, 118, 119, 121, 123, 125, 126, 132, 184, 186, 187, 193, 210, 235, 247, 250, 265, 267.
— Leyes, 50, 185.
Indias Occidentales, 115, 116, 117, 123, 124, 129, 133, 214, 216, 259.
Inglaterra, 33, 267.
Italia, 34, 195.
Jamaica, 101, 120, 128.
La Coruña, 104.
León de Huánuco, 151, 152, 153.
Lima, 114, 126, 151.
Lisboa, 53, 128, 134.
Londres, 128.
Los Ángeles, 231.
Lovaina, 220.
Madrid, 121, 184, 221, 223, 224, 230.
Marcaguaci, 152.
Mechoacán, 218, 219.
Mediterráneo (mar), 134.
México, 18, 21, 34, 36, 106, 111, 116, 128, 136, 161, 189, 193, 198-200, 204, 206-208, 220, 221, 223, 227, 232, 237, 239, 240, 267.
— Audiencia, 50, 184, 186.
— Universidad, 145, 162.
Michoacán, 199, 206, 207, 208, 213, 218.
Milán, 128.
Morelia, 257.
Munich, 221.
Normandía, 33.
Nueva España, 53, 104, 108, 111, 126, 154, 160, 162, 183, 185, 191, 193, 194, 199, 201, 206, 210, 213, 216, 224, 227, 230, 232, 235, 237-240, 242, 253, 262.
— Audiencia, 92.
Nueva Galicia, 21.
Nuevo México, 193.
Nuevo Reino de León, 193.
Oaxaca, 116.
Otumpan, 242.
Pachacoto, 153.
Paria, 104.
París, 128.
— Universidad, 215.
Pátzcuaro, 219, 259.
Perú, 15, 21, 34, 104, 108, 112, 113, 120, 126, 128.
Portugal, 52, 53, 223, 224.
Puebla de los Ángeles, 253.
Puerto Rico, 104.
Quin, 154.
Racanga, 151.
Roma, 29, 35, 112, 220.
Rostock, 221.
Salamanca (universidad), 63, 96.
San Francisco, 231, 235.
San Juan de Puerto Rico, 101, 120.
San Juan de Ulúa, 201.
San Luis, 236.
Sangaran, 151.
Santa Fe, 206, 207, 208.
Santo Domingo, 106, 136.
Santo Tomás (isla), 55, 261.
Sevilla, 52, 53, 104, 118, 135, 136, 223, 264, 265.
Sicilia, 33.
Tecamachalco, 216.
Tepeacac, 235, 236.
Teutenango, 148.
Texas (universidad), 205.
Tezulutlán, 105.
Tierra Firme, 34, 71, 120, 189.
Tierra Santa, 23.
Tlaxcala, 108.
Toledo, 185, 223.
Trípoli, 53.
Tulca, 152.
Valladolid, 63, 96, 105, 107, 112, 129, 194.
Venecia, 128.
Verapaz, 104, 105.
Vilcabamba, 126, 152.
Westfalia (Tratado), 128.
Xochimilco, 236.
Yaca, 151.
Yucatán, 34, 120.
Zacatecas, 236, 238, 240.
Zaragoza, 103.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de noviembre de 1991.

El libro *Por la senda hispana de la libertad,* de Silvio Zavala, forma parte de la Colección «América 92», que recoge temas generales de las áreas que integran las Colecciones MAPFRE 1492.

COLECCIÓN AMÉRICA 92

- La creación del Nuevo Mundo.
- El español de las dos orillas.
- La exploración del Atlántico.
- Por la senda hispana de la libertad.
- Literaturas indígenas de México.
- Relaciones económicas entre España y América hasta la independencia.
- Los judeoconversos en la España moderna.

En preparación:

- Rebeldía y poder: América hacia 1760.
- Europa en América.
- Los judíos en España.
- Caudillismo en América.
- Aventureros y proletarios. Los emigrantes en Hispanoamérica.
- La independencia de América.
- El Tratado de Tordesillas.
- Emigración española a América.
- Portugal en el mundo.
- El Islam en España.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y post-colombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492*, de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

9 788471 002297